تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة

الدكتور
علي عبد المعطي محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩١

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣



تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة

تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة

الدكتور
علي عبد المعطي محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩١

دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع سوتير - الأزاريطة
الإسكندرية

الفصل السادس

هيجل والفلسفة الجدلية

هيجـــل
والفلســـفة الجدليـــة

وصلت الروح الألمانية الى ذروتها فى فلسفة هيجل كماوصلت بالتالى فلسفة السياسة المثالية الى القمة فى تفكير هذا الفيلسوف • ولقد فاقت عبقرية هيجل الفذة كانط وفيشتة عمقا وعرضا ، ولقد اتفق العبـــاقرة الثـــلاثة على أنه يجب تلمس المبـــادىء السياسية من خلال النســـق الفلسفى ، فما السياسة الا جزء من الفلسفة[1] •

١ ـ نسق هيجل الفلسفى :

نجح جورج فيلهلم فريدريك هيجل فيلسوف المانيا العظيم بعد كانط فى اعطائنا فلسفة مثالية جديدة درج الكثيرون على تسميتها باسم المثالية المطلقة • والواقع أن هيجل أعطانا كمـــا يقول رايت «نسقا مثاليا أكثر معقولية وفهما»[2] للعالم وللوجود ولكن هذا النســـق الهيجلى اتســـم ولايزال بطابع الغموض والصعوبة الكاملتين فيقرر رســـل «أن فلسفة هيجل تتسم بالصعوبة الكاملة[3] ويضيف بأنه «أصعب فيلســـوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة[4] «ولعل السبب فى هذا راجع الى كتابات هيجل فهى مركزة ، ومدققة ، ومثقلة بالمعانى ، ونادرا ما يقول ما يعنيه

(*) هيجل : Georg - Wilhelm Hegel فيلسوف المانى عاش ما بين عامى ١٧٧٠ ـ ١٨٣١ ، أهم مؤلفاته فينومينولوجيا الروح ، موسوعة العـــلوم الفلسفية •

1. Dunning : Political theories - Book III. p. 316.
2. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 316.
3. Russell, B., : A history of western philosophy. ch. xxii, p. 775.
4. Ibid.

أو يعنى ما يبدو أنه يقول»[٥] وعلى أية حال يمكننا فى كلمة واحدة أن نقرر بأن «الهيجلية هى فلسفة من أصعب الفلسفات»[٥] •

ولكى نفهم هذا النسق الهيجلى تمام الفهم يجب أن نلم فى عجـالة سريعة ببعض الأفكار الفلسفية التى أتت الى هيجل من بعض الفلاسفة السابقين عليه ، فلقـد أتت هيجل من كانت فـكرة أن العقل أولى فى الأهمية وأن العقول الشخصية ليست الا أجزاء من العقل العالمى • وأتته من اسبينوزا فكرة أن الجوانب الروحية ليست الا مظاهر للجوهر الأبدى (الله) ، وأن العالم خاضع الى نسق عقلى روحى ترتبط فيه الأجزاء بالكل ارتباطا ضروريا (وحدة الوجود) وأتته من الأفلوطونيين فكرتان على جانب عظيم من الأهمية : الأولى هى أن عالم المثل والأفكار المطلقة والقيم والكمالات هى العـالم الحقيقى ، وأن عالم الحواس مشتق عن العالم المتعالى للروح ، والثانية هى أن العالم المادى يرجع الى التحديد الذاتى للروح ومن ثم يصبح كناتج لهذه الروح ولقد أضاف هيجل الى هذه الأفكار التى أتته من كانت واسبينوزا والأفلاطونيين فكرة أرسطو عن تعاقب المستويات المتطورة والتى ترى أن كل فكرة تكون أكثر كمـالا من سابقتها •

هذا ويتضمن النسق الهيجلى «أولا ، المنطق ، ثانيا : فلسفة الطبيعة، ثالثا : فلسفة الروح»[٦] ويفيض رايت فى هذا التقسيم فيقول ان هذا النسق ينقسم الى ثلاثة أقسام «الأول : هو المنطق وينقسم الى مذهب الوجود ومذهب الماهية ومذهب الفكرة الشاملة•والثانى : فلسفة الطبيعة ويحوى الميكانيكيات والطبيعيات والعضويات ، والثالث : فلسفة الروح

(٥) أيكن : ترجمة فؤاد زكريا ، عصر الايديولوجية • الفصل الرابع ص ٨٠ •

5. Encyclopaedia Eritannica. Volusse II, p. 361.
6. Wallace : The Logic of Hegel. p. xi.

ويحوى الروح الذاتية (علم النفس) والروح الموضوعية (القـانون والأخلاقيات وعلم الأخلاق) والروح المطلق (الفن والدين والفلسفة). وبينما يشير المنطق الى الفكرة فى ذاتها ، وتشـير فلسفة الطبيعة الى الفكرة لذاتها ، تشير فلسفة الروح الى الفكرة فى ذاتها[7] ويؤيد هيجل نفسه هذا التقسيم فيقسم فلسفته الى : «أولا : المنطق ، وهو علم الأفكار فى ذاتها ولذاتها وثانيا : فلسفة الطبيعة ، وهى علم الأفكار فى الأشياء التى تباينها ، وثالثـا : فلسفة الروح وهى علم الأفكار بعد رجوعها الى ذاتها خارجة من الأشياء التى تباينها»[8] .

وعلينا الآن أن نتتبع هـذا النسق الهيجلى بالدراسة فنتناول أولا المنطق عنده ثم نتناول ثانيا فلسفة الطبيعة وأخيرا نتناول فلسفة الروح عند هيجل ، وقبل أن نتتبع هذا النسق نورد هنا نصا من رسل يوضح لنا فيه ميزتين يمتاز بهما هذا النسق «الأولى هى تأكيد هيجل على المنطق والميزة الثانية (وهى ترتبط بالاولى أوثق ارتباط) هى جدله ذو الحركة الثلاثية»[9] اذ أن «كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل»[10] كما أنه ربط ديالكتيكه بالثلاثية .

أولا ـ المنطق عند هيجل :

هوجم المنطق الأرسطاطاليسى هجوما عنيفا ، وكان من بين أسباب الهجوم على هذا المنطق هو أنه عقيم مجذب لايقدم لنا جديدا ولايساعدنا على تنمية معارفنا كما أنه اتسم بالسكون والثبات والاستقرار والتعبير عن الماهيات الثابتة الجامدة ، جاء هيجل بمنطق جديد فى مقابل المنطق الأرسطى وهو منطق الحركة والتغير والتطور فاتسم بتسمات جـديدة

---

7. Wright : A history of modern philosophy. ch. p. 329.
8. Wallace : The Logie of Hegel. p.p. 28-20.
9. Russell; B. : A history of western philosophy. ch. xxii. p. 758.
10. Encyelopasdia Britannica, Volume II, p. 262.

جعلتنا نطلق عليه المنطق الحركى أو المنطق الديالكتيكى فى مقابل منطق السكون أو المنطق الاستاتيكى عند أرسطو[١١] .

والمنطق عند هيجل علم ، هو «علم الفكرة المحضة» وهى محضة لأنها «تكون فى وسط مجرد من التفكير»[١٢] أما بغيته ومنتهاه فهى الفكرة المطلقة والفكرة المطلقة هى «الفكرة التى يتحد فيها كل من الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية[١٣] ومن هنا تأتى صعوبة المنطق ، فالمنطق «صعب لأن عليه أن يعالج لا الادراكات الحسية ولا التمثيلات المجردة للحواس كما تقبل الهندسة وانما هو يعالج المجردات المحضة»[١٤] ومن جهة أخرى المنطق سهل «لأن وقائعه ليست شيئا أكثر من تفكيرنا نحن وأشكاله المألوفة من المصطلحات ... التى تكون بمشابة ألف باء كل شىء آخر»[١٥] .

أما موضوع المنطق فهو الحقيقة التى تنبثق أساسا عن التفكير يقول هيجل «الحقيقة هى موضوع المنطق والبحث عنها يوقظ كل حماسنا»[١٦] ثم يقر بعد ذلك أن الحقيقة مساوية للتفكير أو الفكر فيقول «ان التفكير هو موضوع المنطق»[١٧] .

ونستنتج من هذا المنطق عند هيجل انما يعالج الافكار المجردة وأن موضوعه هو التفكير المحض ، وأن ذلك التفكير المحض انما يمثل أعلى درجات الحقيقة عنده .

---

11. Findlay; J. : Hegel. Are-examination. ch. iii. p. 63.
12. Wallace : The Logie of Hegel. p. 30.
13. Russell; B. : A history of western philosophy. ch. xxii. p. 579.
14. Wallace : The Logic of Hegel. p. 50.
15. Ibid : p. 31.
16. Ibid : p. 31.
17. Ibid : p. 32.

ويقوم المنطق الهيجلى على الجدل ، والجدل هنا ليس فنا قائما على براعة المجادل كما كان الأمر عند الاغريق ، وانما هو حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ويقيم بواسطته العلاقات بين هذه المحتويات ، فهو اذن «كما يقول هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التى نجدها فى الواقع»[18] ويتكون الجدل الهيجلى من «الفكرة thesis والنقيض Antihesis والمركب منها Synthesis»[19] • ومع ذلك يجب أن نحترس هنا من فكرة أن الجدل ما هو الا المنطق اذ أننا نجد الجدل ونلتقى به فى البناء الهيجلى كله وفى نسقه الفلسفى برمته ولكنه يتسم فى كل فرع من فروع ذلك البناء وهذا النسق بطبيعته نوعية خاصة،فهو فى فلسفة الطبيعة مثلا موجود ولكنه يتسم بطبيعة نوعية خاصه تخالف الطبيعة النوعية الخاصة التى نجده بها فى فلسفة الدين مثلا أو فلسفة التاريخ وهكذا •

ولقد قلنا أن منطق هيجل ينقسم الى ثلاثة مذاهب ، الاول هو مذهب الوجود ، والثانى هو مذهب الماهية ، والثالث مذهب الفكرة الشاملة • وهذا التقسيم الثلاثى يشبه المثلث الذى يمثل الضلع الاول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثانى فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث أخيرا مذهب الفكرة الشاملة •

أما الوجود فهو دائما فى حالة ايجاب كما أنه يتناول الأشياء بشكل مباشر ، وأمام الوجود يقوم اللاوجود ، ولابد طبقا لمذهب هيجل من أن يلتقى الوجود واللاوجود فى وحدة أعلى ، هذه الوحدة يسميها هيجل بالصيرورة : يقول هيجل «ان حقيقة الوجود واللا وجود هى فى وحدة الاثنين ، وهذه الوحدة تسمى بالصيرورة»[20] •

---

18. Findlay, J. N. : Hegel Are - examination. ch. III. p. 95.
19. Russell, B. : A history of western philosophy. ch. xxii, p. 759.
20. Wallace : The Logic of Hegel. ch. vii. p. 103.

وينقسم مذهب الوجود بدوره الى ثلاثة أقسام تؤلف هى أيضا مثلثا داخليا صغيرا ، ضلعه الأول هو الكيف وضلعه الثانى هو الكم وضلعه الثالث هو القياس ومقـــولة الكيف هى التى يكتسب الوجود بفضلها شكلا معينا بعينه لأنه بدونها يكون وجودا محضا خلوا من أى تعيين ، ولكن وطبقا للجدل الهيجلى يقودنا الفكر الى مقولة ثانية تقابل الأولى وتكون مضادة لها فتظهر مقولة الكم،ومقولة الكم هذه هى التوسط الذى نصل عن طريقه الى المقولة الثالثة وهى القياس جماع المقولتين السابقتين وحقيقتهما ، والانتقال من الكيف الى الكم لا يتم بالتدريج أو على درجات وانما يحدث على شكل قفزات أو وثبات فجائية،فالثلج ليس ماء يتجمد تدريجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء الى ثلج فجأة وبلا مقدمات أو تدرج على مراحل ، أما القياس فهو كما يقــول هيجل «كم كيفى»[21] وهو وحدتهما وجماعها وحقيقتهما لأن القياس يعنى أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين •

ولكن الجدل الحقيقى عند هيجل لا يمكن أن يقف عند هذه النظرية السطحية الوصفية الخالصة لمقولات الكيف والكم والقياس مثلث مذهب الوجود ، بل على هذا الجدل أن يتعمق هذه النظرة السطحية وأن يسبر أغوار الأشياء ، لكى يصل الى ماهية الأشياء والى أسسها الحقيقية • وهنا ينتقل هيجل الى مذهب الماهية ، والماهية عند هيجل أقوى وأعمق، يقول هيجل «الماهية أعلى من الوجود لأن الماهية هى وجـــود يتعمق فى ذاته»[22] •

وفى مذهب الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أولها مقولة الذاتية ويقول هيجل نفسه عن هذه المقولة«كل شىء ينطبق على ذاته فـ أ هى أ،وبالسلب «أ»لايمكن أن تكون فىنفس الوقت«أ»ولا «أ»،وهذه المسلمة بالرغم من

---

21. Ibid : p. 201.
22. Ibid : p. 206.

كونها قانونا حقيقيا للفكر ليست شيئا أكثر من كونها قـــانونا للفهم المجرد»[٢٣] ولايمكن أن يقف الجدل هنا عند هذه المقولة بل يقودنا الجدل الى المقولة المقابلة وهى مقولة الاختلاف،وهذه المقولة تقرر كما يقول هيجل أنه «لايوجد شيئان يشبهان بعضهما البعض تمام المشابهة»[٢٤] ولكن طبقا للجدل الهيجلى نفسه لايقف الفكر عند هاتين المقولتين،بل يجب أن يجمعهما فى وحـدة تعطيهما حقيقتهما . وهـــذه الوحدة يسميها هيجل بالأسـاس Ground والأساس يقـــول هيجل «هـــو وحـــدة الذاتية والاختلاف»[٢٥] ومعنى الأساس عند هيجل هو أن الشيء يكون له أساسه أو ماهيته أو أصله الذى يقوم عليه باستمرار بغض النظـر عن تطابق الشيء مع ذاته (الذاتية) أو اختلافه مع غيره (الاختلاف) •

أما المذهب الثالث فهو مذهب الفكرة الشاملة ، وهو يمثل المباشرة التى يكمن التوسط (عن طريق مذهب الماهية) فى جوفها أو هو الايجاب الذى دخله السلب كما أن هذا المذهب يمثل من ناحية أخرى أعلى درجات المعرفة • فمذهب الوجود ومقولاته يعطينا معرفة دنيا وهى المعرفة التى نصادفها حين ندرك العالم بحواسنا ، أى حين ندرك الظواهر أو الوقائع كيفا وكما وقياسا ، كما أن مذهب الماهية يعطينا معرفة وسطى ، فمقولاته تمثل معرفة الفهم التى تنتج عن فهمنا بأساس ولباب الأشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء من متناقضات ، أما مذهب الفـكرة الشاملة فهو يمثل أعلى درجات المعرفة ، كما أنه أساس المعـــرفة العقلية بصفة خاصة وهى وجهة النظر التى تأخذ بها الفلسفة •

وينبغى أن نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث للمنطق ما يلى :

١ ـــ أنها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها ، فالحس الذى يمثل

---

23. Ibid : p. 213.
24. Ibid : p. 216.
25. Ibid : p. 224.

التقسيم الأول ليس منفصلا عن الفهم الذى يمثل التقسيم الثانى أو العقل الذى يمثل التقسيم الثالث وانما هى درجات متصلة أوثق الاتصال ومرتبطة أقوى ارتباط •

٢ — ان الفكر لا يستطيع أن يصل الى المعرفة العقلية دفعة واحدة أو بقفزة سريعة يدخل بها محـــراب الفكرة الشاملة ، وانما لابد له من المرور بالمرحلتين السابقتين •

٣ — ان التقاء مذهب الوجـــود ومذهب الماهية فى مذهب الفكرة الشاملة يعنى أن هيجل يصهر معرفة الحس ومعـــرفة الفهم فى بوتقة واحدة هى بوتقة العمل •

٤ — المعرفة الفلسفية هى أنضج المعـــارف وأرقاها ، لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرقى درجات المعرفة وأرقى درجات تقسيمات المنطق ، كما أن العقل أداة هذه المعرفة أرقى من الحس والفهم •

٥ — فى كل العمليات الهيجلية «نجد التناقض واضحـــا وضوحا تاما»[٢٦] ، فالتناقض أساس الديالكتيك والميتافيزيقا عند هيجل ، كما أنه هو الذى يدفعنا الى الحركة والانتقال من فكرة الى أخرى •

ثانيا ـ فلسفة الطبيعة عند هيجل :

ان الفكرة التى بحثناها ونحن بازاء المنطق ، لا يمكن أن تبقى كما هى محض فكرة مجردة بل لابد من أن يقابلها أو يناقضها تبعا للمنهج الجدلى الهيجلى الفكرة المشخصة المعبرة عن الطبيعة ، أما جماع هاتين الفكرتين فى الطرف الثالث فهو الفكرة بعد أن تعود الى ذاتها وتسحب

26. Findlay, J. N. : Hegel, Are - examination. ch. iii, p. 63.

نفسها من الطبيعة كما تظهر لنا فى الجزء الثالث والاخـــير من النسق الفلسفى الهيجلى المتعلق بفلسفة الروح •

وعلى هذا النحو لاتبقى الفكرة محض فكرة مجـــردة بل لابد من تخارجها على شكل طبيعة مشخصة ، ومن هنا تنشأ فلسفة الطبيعة عند هيجل ، ولقد درج كثير من الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة على تسمية هذا الجزء من فلسفة هيجل باسم الجزء الخجلان ، ذلك لأنه «أضعف أجزاء فلسفته»(٢٧) أما السبب فى ضعف هذا الجزء فهو عدم دقة انتقال المنهج الجدلى فيه ، وانعدام الترابط العقلى بين مكوناته كما أن النتائج التى يصل اليها غير ضرورية ، وغير ملزمة للعقل ، علاوة على أن كثيرا من القضايا التى يقررهـــا هيجل فى هذا الجـــزء من فلسفته كان يعارض الابحاث العلمية التجريبية التى وصل اليها العلماء فى معاملهم عن طريق التجربة والمنهج العلمى ، فكانت وجهة نظره «تعارض الآراء الجارية فى العلم»(٢٨)،ومن ذلك الابتعاد الكامل عن الابحاث التجريبية والاكتفاء بالنزعة القبلية ، ومنها أيضا الترابط المخل الذى كان يقيمه بين أشياء طبيعية وأخـــرى عقلية مثل ربطه «بين عملية منطقية كالقياس وطبيعة القضيب المتمغنط متعللا بهذه الحجة الخادعة وهى أن القضيب المتمغنط يجمع بين قطبين متباعدين بحد وسيط ، وأن القياس يقيم علاقة بين حد كبير وحد صغير بفضل حد وسيط»(٢٩) زعما منه بترابط الفكر وكليته ، لهذا كله وصفت فلسفة هيجل فى الطبيعة بأنها أضعف أجزاء فلسفته •

وعلى أية حال فان هيجل فى فلسفة الطبيعة كان يرمى الى الكشف عن التصورات العامة التى تقف وراء الطبيعة ، ان هذه التصورات يقول رايت «تختلف عن مقولات المنطق من حيث أن كل هذه التصورات لاتوجد

---

27. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv. p. 337.
28. Encyclopaedia Britinnica, Volume II. p. 383.
(٢٩) اندريه كريسون وبربية ترجمة د٠أحمد كوى : هيجل ص ٥٨ •

بالضرورة فى كل الاشياء»[٣٠] بعكس الامر فى حالة المنطق ، حيث نجد الضرورة والحتمية والكلية طابع مقولاته وتصوراته وأفكاره •

وأول ما يقابلنا من هذه التصورات هى ثلاثية مرتبطة تعبر عن المكان والزمان والحـــركة • وعن طريق هـــذه التصورات نصل الى المبادىء والأسس التى تقوم عليها الميكانيكيات ، فالميكانيكيات اذن تدرس حركة الاشياء فى الزمان والمكان كما أنها أول ما تقابلنا ونحن بازاء دراســة فلسفة الطبيعة • ولكن الميكانيكيات تمثل الأطروحة اذا ما رجعنا الى الجدل الهيجلى ، ولذلك يجب أن تقابل هـــذه الأطروحة بالنقيض لها ونقيض الميكانيكيات هى الطبيعيات ، تلك التى تدرس الاشياء الجامدة كالكواكب والأجرام السماوية والمركبات الكيمائية على اختلاف درجاتها وأشكالها وأنواعها ، ولقد درس هيجل بالاضافة الى ذلك أشياء طبيعية كثيرة كالضوء وانتقل منه الى دراسة «العناصر الاربعة : الهواء والنار والتراب والماء»[٣١] كما درس ظواهــر طبيعية كثـــيرة «كالمغناطيسية والتبلور والتلون والتكهرب»[٣٢] • ولكننا أيضـــا لايمكن أن نقف عند الطبيعيات التى تمثل دور النقيض ، بل يجب أن نجمع بين الاطروحة (الميكانيكيات) والنقيض (الطبيعيات) فى وحدة أعلى تعطيهما حقيقتهما وتكون بمثابة المركب منهما ، وهـــذه الوحدة الاعلى عنـــد هيجل هى العضويات «فالعضويات الحيـــة تشمل فى تركيبهـــا كل من الناحيتين الميكانيكية والطبيعية»[٣٣] والعضويات على درجات فبينما يظهر «الشعور فى درجته السفلى لدى الحيوانات ، يمتلك الانسان الشعور الذاتى علاوة على قدرته على الاستدلال وامتلاكه العقل أو الروح بالمعنى الهيجلى»[٣٤] •

---

30. Wright : A history of modern philosophy; ch. xiv; p. 336.
31. Findlay, J. N. : Hegel. Are - examination. ch. ix. p. 279.
32. Ibid : p. 561.
33. Wright : A History of Modern philosophy. ch. x. pp. 336-337.
34. Ibid : p. 337.

ثالثا ـ فلسفة الروح عند هيجل :

ويأتى القسم الثالث والاخير من فلسفة هيجل ألا وهو فلسفة الروح، وفلسفة هيجل برمتها فى حقيقة الامر ماهى كما يقول هوفدنج الا «فلسفة للروح من البداية للنهاية ، فهذه الفلسفة ماهى الا محاولة تجعل علم الروح علما مطلقا»[٣٥] اذ أن هيجل يقرر بأن «كل شىء روح والروح هى كل شىء»[٣٦] .

الفكرة بعد أن كانت مجـــردة فكرة محضة فى المنطق ، وبعـــد أن تخارجت على شكل طبيعة ، تعود مرة ثانية وفى نهاية المطاف لتصبح فكرة مطلقة ثرية بالروح غنية بما اكتسبته فى طوافها بالعقل والطبيعة بمعانى الكلية والشمول والاطلاق .

ويعالج هيجل فى هذا الجزء الاخـــير من فلسفة الطبيعة الخبرات الثقافية التى تقع فى متناول الانسان مثل علم النفس والقانون والتاريخ والفن والاخلاق والفلسفة ، ويقسم هذا الجزء أيضا الى ثلاثة أقسام رئيسية : الأول ويسميه بالروح الذاتية ومجالها علم النفس أى الحياة العقلية الداخلية للافراد ، ونقيض الروح الذاتية هو الروح الموضوعية ومجالها الحقوق المجردة للأشخاص والأخلاقيات الذاتية والأخـــلاق الموضوعية أو الاجتماعية ، والقسم الثالث الذى يجمع بين الروح الذاتية والروح الموضوعية فى وحدة أعلى وأشمل يسميه بالروح المطلق ومجالها الفن والدين والفلسفة .

أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتية فيقسمه هيجل الى ثلاثة أقســـام هى : الانثروبولوجية والفينـــومنولوجيـــا وعـــلم النفس

35. Hoffding : A history of Modern philosophy. Volume 11. ch. iii, p. 184.
36. Ibid : p. 185.

«والأنثروبولوجية تعالج النفس فى حالة اتحـــادها بالجسم . وتناقش علاقة النفس بالجوامد ، وأجناس الانسانية واختلاف الاعمار ... أما علم النفس فهو يعالج الاشياء المختلفة للحيـــاة العقلية نظرية كانت أم عملية مثل الانتباه والذاكرة والرغبة والارادة»(٣٧) .

وأما الجزء الثانى الخاص بالروح الموضوعية نقيض الروح الذاتية فهو ، أجمل أجزاء فلسفة هيجل(٣٨) كما يقول رايت ، ويقسمه الى ثلاثة أجزاء هى :

أ ـ فلسفة الحق : بمعنى الحق المجرد للاشخاص ويحددها هيجل، بأن تكون انسانا وأن تحترم الآخرين كانسانيين(٣٩) ويقسم هيجل هذا الجزىء الى ثلاثة أقسام هى ١ ـ الملكية : فكل انسان له الحق فى أن يمتلك أشياء ، ٢ ـ التعاقد الذى يحمى الافراد ، ٣ ـ الجريمة أو الخطأ الذى يترتب على الاهتمام بالملكية بدون وجه حق وبدون اهتمام بحرية الآخرين ، هذا ويقرر هوفدنج بأن « فلسفة هيجل عن الحـــق لها قيمة كبيرة فى تأكيد الترابط بين حياة المنظمات والشخصية التاريخية للدولة ككل»(٤٠) .

ب ـ الأخلاقيات الذاتية : وهى تقوم كنقيض للحـــق المجرد أو لفلسفة الحق الأطروحة الأولى وهى تعالج «أ ـ حق الفعل المجـــرد والصورى وهو ذلك الحق الذى يحمـــل محتوياته الى الخـــارج ... ب ـ المظهر الخاص للفعل وهو محتـــواه الداخلى ... جـ ـ والله باعتباره الغاية النهائية للارادة»(٤١) .

---

37. Encyelopaedia Britinnica, Volume II. p. 383.
38. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv. p. 339.
39. Hegel : The philosophy of right (Great book 40) para 159. p. 58.
40. Ibid : 157, p. 57.
41. Ibid : 157, p. 80.

جـ ــ الأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية : وهى الفكرة المركبة من الحق المجرد والأخلاقيات الذاتية ، ويقسمها هيجل الى ثلاثة أقسام هى: ١ ــ الاسرة وهى المؤسسة الاجتماعية الاولى وهى ليست حسية أو تعاقدية وانما هى «وحدة أخلاقية»[٤٣] وتقوم الاسرة على دعائم ثلاث وهى «الزواج ... الملكية ... وتعليم الاطفال»[٤٢] ويقـــوم كنقيض للاسرة الاطروحة الاولى المجتمع الاولى أو المجتمع المتحضر وهو يقوم على الحـــاجات الاقتصـــادية المتمثلة فى الزراعة والصناعة والتجارة والطبقات الحاكمة ٢ ــ والدولة هى الفكرة المركبة والوحـــدة الاعلى للاسرة والمجتمع المتحضر «فهى غـــايتهما وحقيقتهما»[٤٤] وتمثل حقيقة الفكرة الاخلاقية[٤٥] ، ولقد أعطى هيجل الدولة أرفع اعتبار[٤٦] . فى الدولة فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ويمتلك الحقوق التى توضح، ومع ذلك فالدولة أهم بكثير من أى شخص .

ولقد تعرض هيجل وهو بصدد دراسة الدولة الى فلسفات التاريخ وذهب فيه الى أن هناك مراحل أربعة ، الاولى مرحلة العالم الشرقى والثانية مرحلة العالم الاغريقى والثالثة مرحلة العالم الرومانى والرابعة والاخيرة مرحلة العالم الالمانى .. ويبدأ هيجل فلسفته بدراسة الصين فيقول ، وبالامبراطورية الصينية يبدأ التاريخ[٤٧] .

وتتقدم الروح الغيبية والسحرية فى الصين والعـــالم الشرقى لكى تصبح محاطة بالطبيعة وقواها وبالآلهة عند الاغريق ثم لكى تصبح أكثر

---

42. Wright : A history of modern philosophy. ch. xii. para 1. p. 116.
43. Hegel : The philosophy of right (Great Book) para 159, p. 58.
44. Ibid : para 157, p. 57.
45. Ibid : para 157, p. 80.
46. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv. para 1, p. 116.
47. Hegel : The philosophy of history translated by J. Sibree. para 1, p. 116.

تحديدا وتخلصا من الآلهة عند الرومان ، وأخيرا تصبح حقيقة مطلقة عند الالمان وهنا تمثل الروح الالمانية روح العالم الجديد[48] .

ويرى هيجل أن تاريخ العالم بكل أشكاله المتغيرة التى قدمناها ماهو الا عملية تقدم وتحقق للروح[49] .

أما عن الدولة فيرى هيجل أن الدولة تكون سليمة الكيان قوية البنيان اذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة[50] ؛ ومن ثم فيجب أن تنصهر الارادات الفردية فى ثنايا الدولة أو يجب على الارادات الفردية أن تعمل داخل اطارها[51] .

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهـو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية ، ويتكون من هذه الثلاثية :

أ ـ الفـن : ويتكون من جـوانب ثلاث ، الرمزى والكلاسيكى والرومانتيكى المسيحى[52] .

ب ـ الدين : ويتكون من الدين الطبيعى والدين الروحى ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين ، ويرى هيجل ، أن واجب فلسفة الدين هو ايجاد حل للتناقض بين العقيدة من جهـة والعقل أو الشعور الذاتى من جهة أخرى»[53] .

---

48. Ibid : para ix; p. 341.
49. Ibid : Introduction, p. 16.
50. Ibid : Introduction, p. 24.
(٥١) محمد عبد المعز نصر : فلسفة السياسة عند الألمان . الفصل الخامس ص ٦٠ .
52. Lowith; K. : From Hegel to Nietzeeche. para I, p. 36.
53. Hoffding H. : A history of modern philosophy. Volume II. ch. III. p. 189.

جـ ــ الفلسفة : وهى التركيب النهائى فى نسق هيجـــل[٥٤] ومن خلالها يكتشف الانسان المطلق فى كل مراحل الجدل ، أى يصبح الانسان عن طريق الفلسفة عقليا وحائزا للشعور الذاتى ويقدر مركزه الخالص فى ذلك العالم العضوى والعقلى ٠

●✶●

هذه هى عناصر فلسفة هيجـل المثالية ، ولقد اعتبرهـــا الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة مثالية لأن أساسها الروح والعقـــل ، ان الروح عند هيجل بعد أن مرت بمذهب الوجود وبالماهية وبالفكرة الشاملة ، وبعد أن تخارجت على شكل طبيعة بكل ما فيها من تغييرات وتناقضات ، تعود مرة أخرى الى ذاتها بعد رحلتها تلك لكى تصل فى النهاية الى الفلسفة قمة كل شىء وتاجه ، ولكى تصل الى الروح المطلق نهاية مطاف كل شىء ٠

54. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv. p. 340.

٢ ـ فلسفة هيجل السياسية

أهم ما تتميز به فلسفة هيجل السياسية أنه أضفى قيمة عالية على الدولة القومية national state فالدولة بدلا من الفرد أو أى تجمع آخر من الافراد ، تشكل الوحدة الهامة والاساسية فى النسق الهيجلى ، ولقد كان الغرض من فلسفة التاريخ الهيجلية هو اظهار منجزات كل أمة عن طريق الديالكتيك ، وأن عبقرية الأمة أو روحها هى الخالق الحقيقى للفن والقانون والاخلاق والدين ومن ثم فان تاريخ الحضارة يكون تعـــاقبا للثقافات القومية التى تقدم فيها كل أمة اسهاماتها المتميزة الى الانجاز البشرى كله •

والدولة عند هيجل هى الموجه للتطور القومى ، وهى تمثل التطـــور الفكرى الذى يجمـــع بين الاسرة والمجتمـــع المتحضر ، فهى جماعتهما ووحدتهما وحقيقتهما ، ويتمثل فى الدولة أيضا نظام أخلاقى ، كما تنصهر فى ارادتها الحرة ارادات الافراد على نحو ما بينا •

ومعنى هذا أن فلسفة هيجل السياسية التى تتضمن عنصرين لهما أهمية خاصة وهما : الجـــدل الذى قدمه كوسيلة قـــادرة تستخدم فى الدراسات الاجتماعية للتوصل الى نتائج جديدة لا يمكن التوصل اليها بغير الجدل • والعنصر الثانى هو نظريته عن الدولة القومية باعتبارها تجسيدا للسلطة السياسية •

لقد رأى هيجل أن الاسرة والمجتمع المتحضر والدولة هى المراحل الثلاث لكى يتم السمو الصـــاعد الى المطلق ، وكلها تهـــدف الى جمع الارادات وتوحيدها فى صعيد خدمة الروح أو المطلق •

تنشأ الاسرة من تحول الرباط الطبيعى بين الجنسين الى رباط روحى

بالزواج والزواج لا يقوم على عاطفة المتعاقدين وارادتهما فحسب ، بل ينبغى أن يستند الى دعامة العقل ، ويستهدف انجاب الاطفال أولا،ودعم الحياة الاجتماعية والدولة ، ثانيـــا • ويتجلى استمرار الاسرة ماديا ومعنويا فى الاشتراك بالثروة والتعاون فى تربية الابنـــاء • وقد نادى هيجل بتحريم تعدد الزوجات ، ومنع الطلاق الا فى أحوال نادرة ، ولكن لما كان رباط الاسرة هو رباط عارض مؤقت يزول بوفـــاة الزوجين ، أو بالطلاق لذلك اتجهت مجموعة الاسر الى الاجتماع والتعـــاون لرعاية مصالحها الخاصة والسهر على صونها وحمايتها ، ومن هنا ينشأ المجتمع المدنى أو المتحضر Civil Society •

واذا كانت الاسرة تمثل الاطروحة Thesis طبقا للديالكتيك الهيجلى فان المجتمع المدنى يمثل النقيض Antithesis • والمجتمـــع المدنى أو المتحضر يعبر تقريبا فى نظر هيجل عن مفهوم الاشكال الاجتماعية التى يدرسها الاقتصاد السياسى بالاضافة الى التنظيم القضائى ، ذلك أن غرض الاجتماع الاقتصادى تلبية حاجة الافراد ، فهـــو لذلك مرحلة ضرورية من مراحل الروح الموضوعى ، ولكنها مرحلة دنيا تعالج صلات خارجية ، وتسعى الى كفاية احتياج كل فرد عن طريق عمل الجميع • ولاشك أن تعارض مصالح الناس كأفراد وتداخلها يرفع من شأن العمل، ويعلى قيمته ، ولكنـــه يصبغ على العمـــل صبغة آلية متزايدة ، حتى يستعيض بالآلة فى نهاية الامر عن فاعلية الانسان •

ولقد اهتم هيجل اهتماما خاصا باظهار أن التفاعل الاقتصادى لاينتج عنه عدالة عضوية تلقائية ، وأنه لابد من قيام سلطة تردع الجريمة ، وتفرض واجب التقيد بالقانون ، ومراعاة الصيغة الشرعية ، الا أن هذا النوع من العدالة سلبى ومن الضرورى تجاوزه بتنظيم ايجابى للعمل، تنظيم يتغلب على مساوىء الأمور العارضة كاختلاف الآراء ، وتبـــاين فرص الانتاج ، وتنوع العـــلاقات الدولية وتضاربها ، تنظيم لا يرغم

المحرومين على قبول حـــالة الاستقرار بأفكار فرديتهم ، بل يعمل على اخراج الافراد من عزلتهم ، وربطهم من جديد بالواقع الكلى ، بالدولة.

والدولة هى الفكرة المركبة Synthesis للاسرة والمجتمع المدنى يقول هيجل «الدولة هى الجوهر الاجتماعى الذى بلغ رتبة الوعى بذاته وهى تضم مبدأ الاسرة ومبدأ المجتمع المدنى معا ، وأن الوحدة التى تمثلهـا عاطفة الحب فى الاسرة هى عينها كنه الدولة ، على أن الدولة قد سمت خلال المبدأ الاجتمـــاعى على مستوى الاسرة والمجتمـــع معا ، فبلغت بالارادة الحرة التأملية شكل الكل الواعى»(٥) .

الدولة هى الواقع الكلى عينه ، انها الروح ذاته متجليا فى مظهر حسى وهى تشتمل :

١ ـ على تشكيلها الداخلى من حيث أنه نمو يضاف الى ذاته،وهذا يعنى الحق الداخلى للدولة ، أو التشريع .

٢ ـ وعلى الدولة من حيث انها كائن يتصل بالكائنات ، وهذا يعنى الحق الخارجى للدولة .

٣ ـ وهذه الكائنات ليست سوى مراحل فى نمـــو الفكرة الكلية للروح حال تجسيدها الواقعى وهذا يشير الى تاريخ العالم .

ويجب أن ننتبه الى أن الدولة من حيث هى روح حسى «لا يمكن أن تكون الا ككل حى يتمايز بتجسده فى فاعليات خــاصة ، تنبثق كلها عن حقيقة كلية واحدة وتولد على نحو مستمر متصل من هذه الحقيقة العقلية عينها كنتيجة لها : فالتشريع هو توزيع سلطان الدولة توزيعا عضويا...

---

55. Hegel : Phenomenology of spirit, p. 379.

بل هو العدالة الحية باعتبارها واقع الحرية ابان نمو جميع التحديات العقلية»[٥٦] .

تقابل الدولة نقائص الأسرة . وتفكك أواصرها كما تقــابل تشتت الأفراد فى المجتمع الاقتصادى وتنابذهم ، تقــابل ذلك كله بمحو كل نقيصة ، ونفى كل نزاع فهيجل لا يتصــور الدولة من حيث علاقاتها بالأفراد ، واتصافها بأنها ضامن أوحد يضمن حرياتهم أو يحدها ، بل انه يتصور الدولة بذاتها فى فاعليتها الخاصة ، واستقلالها التام ، تلك الفاعلية المتجلية فى القانون ، وذاك الاستقلال الممثل بالحكومة .

آمن هيجــل ايمانا مطلقا بسلطة الدولة غــير المحدودة ، وبعدم مسئوليتها التامة ، وهما نتيجتان من نتائج تميز الدولة بأنها ذات سلطان كلى ، وسيادة كلية ، غاية الدولة عند هيجل تحقيق الكلى ، تحقيق المثل أو الروح ، وليست غايتها ضمان مصلحة الأفراد التى تستطيع أن تضحى بها عند الاقتضاء . واذا علمنا أن عمل الدولة الرئيسى ينحصر فى اعادة الفرد الى بوتقة الدولة الكلية ، أدركنا أن فى وسع الدولة أن تتدخل لمنع شطط الأثرة،ووضع حد — بالقانون — لتعسف الادارة الفردية وجموحها وبهذا المعنى تكون الدولة حرة تماما ، انها حرة لأنها بريئة من كل اثرة، وهى تجعل المواطنين أحرارا بالقانون جــوهر الارادة الحرة . يقول دانتج «بدأ هيجل من الارادة ، الا أن الارادة عنــده ليست صفة أو قدرة تتصل بالفرد ... انها ليست فردية مؤقتة ولكنهــا كلية أبدية ، والحرية مثل الارادة كلية وأبدية ... والارادة كتجريد نهائى هى الارادة الحرة التى تريد الارادة الحرة»[٥٧] ويقول Maxey ليس ثمة حــرية فردية فى التصور الهيجلى ، فحرية الفرد تستقى من حرية الدولة الكلية

56. Ibid : p. 147.

57. Dunning : Political theories. Book III. p. 155.

الضرورية ، ومن منطق اتحاده العضوى بها»(٥٨) ويستنتج من هذا أن «السيادة لا تتصل بأى تعاقد اجتماعى يقوم بين الافراد ، ولكنها تنجم عن الوحدة الضرورية للدولة ذاتها»(٥٩) •

لا حرية فردية ، ولا ارادة فردية ، الحرية هنا حرية كلية ومن ثم فهى تمثل حرية الجميع ، لا حرية البعض أو حرية الفرد ، يقول هيجل «أدرك العالم الشرقى أن الحرية تتصل بالفرد الواحد One وأدرك الاغريق والعـــالم الرومانى أن الحـــرية هى البعض Some (الصفوة أو القادة) وأدرك الألمان أن الحرية هى حرية الجميع ALL (٦٠)

الا أن ثمة مشكلة كبيرة تعترض هيجل هنا وهى أنه اذا كانت الدولة كلية ، والارادة كلية ، وعمل الدولة كلى فكيف نفسر قيام الأفراد الذين يديرون دفتى الدولة ؟ ان هيجل يذهب هنا للتغلب على هذه المشكلة الى أننا يجب أن نبحث عن نمط من أنماط تركيب الدولة يساعدنا على أن نتحرك كما يتحرك العضو الحى ، ووجد أن الحل الأمثل هو الحكم المطلق المستبد الذى يجسد وحدة اتصاف الدولة بالصفة الكلية ، ان رجل الدولة هو الفرد الذى يجسد مبدأ سلطة الدولة، ومن الواجب احترام الدولة وتقديسها واعتبارها الها على الأرض •

نعم ان هيجل يتحدث عن حرية المواطنين ، ولكنه يقصد الحـــرية السياسية ، والمساواة السياسية ، أى الحرية فى ظل القانون ، والمساواة أمـــامه •

هكذا افترض هيجل أن ارادة الحاكم الفرد ، الملك المستبد تنزع الى الكلى ، ولا يمكن أن يتسرب اليها التعسف والهوى ، ولكنه يظل صامتا

---

58. Maxey : Political philosophies. p. 499.
59. Ibid : p. 499.
60. Hegel : Philosophy of History. p. 104.

لايتحدث عن الضمان الضرورى المؤيد لصحة افتراضه هذا، الا أن تصور هيجل للحاكم بأمره ، أو للأمير يختلف عن تصور ميكيافيلى لأميره.فبينما يرى ميكيافيلى أن الأمير يستمد سلطاته من الدهاء والقوة والمكر،يذهب هيجل الى أن الملك المستبد يستقى سلطته من تقمصه روح شعبه ، وأن علاقته بهذا الشعب أشبه بعلاقة الله بالكلمة ، علاقة اتحاد عميق بأصل مشترك هو الارادة ، ولهذا فهو يعترف بسلطة تشريعية يبدو أنه يريد وضعها بين يدى فئة من المواطنين جعلت همها الاكبر العناية بأهـداف كلية ، أى فئة من الفلاسفة والاساتذة على شريطة أن تقتصر مهمة هؤلاء على البحث فى المسائل الداخلية وحدها ، لأن الأمور الخارجية منوطة كلها بالأمير وحده ، كما ألح الى ضرورة وجود سلطة ادارية تقوم الى جانب السلطة التشريعية ، وهما معا يخضعان أو يتوحدان فى سلطة الملك المستبد •

ثمة سلطات ثلاث اذن عند هيجل هى : السلطة التشريعية Legislative والسـلطة الادارية Adminstrative والسلطة الموناركية Monarchic والسلطتان الأولى والثانية لا تختلفان عما ذهب اليه الفلاسفة السابقين، أما سلطة المونارکية أو الملكية فلقد أعطاها هيجل أهمية قصوى ، لانها تمثل عنده القوة الموحدة التى توحد وتربط بين السلطتين الاخريتين،كما تمثل الفكرة المركبة Synthesis التى تجمع بين التشريع (الاطروحة) وبين الادارة أو التنفيذ (النقيض) • ومن ثم فالمونارکية وهى الفكرة المركبة تحقق الكمال العقلى ، كما أن تطور الدولة فى هذا الشكل يحقق نمطا نموذجيا لها(٦١) •

مجد هيجل الدولة القومية ورفعها فوق مصاف الافراد الاعضاء فيها، ورأى أن الدولة ماهى الا المركب أو الحـركة الثالثة فى سـير النظم

---

61. Dunning : Political theories. Book III. p. 162.

السياسية والاجتماعية من أسرة تقوم على التعاون والمسئولية الى مجتمع يقوم على التنافس والتناحر ثم أخيرا الى دولة قومية تجمع شمل أمة من الأمم ، وتوفق بين المسئولية العائلية وبين التنافس الفردى بما تحقق للمواطنين من حرية حقيقية قوامها الواجب والخضوع للقانون •
غير أننا نلاحظ أن هيجل يستخدم الجدل بطريقة تخدم أغراضه الخاصة، ولا يسير مع منطقه حتى النهاية ، ذلك أنه من المفروض طبقـــا للجدل الهيجلى أن تكون الدولة بدءا جديدا لحركة ديالكتيكية أخرى ، لكن هيجل جعل الدولة غاية ونهاية التطور التاريخى ، فهى وحدها الاداة الحضارية لتنفيذ رسالة التاريخ والعالم الروحية ، وليس لشعب من الشعوب أن يتحرك الا داخل نطاقها وليس له أن يحـــاول تحقيق مصالحه الا عن طريقهـــا •

ليس ثمة دولة عالمية اذن ، أو جامعة دولية عنـــد هيجل ، ذلك أن العالم الاجتماعى الوحيد الذى يتحقق تاريخيا هو الدولة ، وكل شىء يتصوره الانسان فوق الدولة ليس سوى خيـــال لا يليق بالفيلسوف • الدولة مظهر الكلى فى الأرض ، والتاريخ لا يتناول الا الشعوب التى شكلت دولا ، فيعنى بالأساس الروحى لكل دولة بالدرجة الأولى وأن من يتأمل فى سير التاريخ وتقدمه يجده خاضعا لعقل عام ، فما تاريخ العالم الا عملية عقلية ، وروح العالم هى القوة الرائدة لتقدمه،والادوات التى تتخذها تلك الروح للوصول الى أغراضها هم عباقرة الامم وأبطالها وكل شعب يعلو الى المجد والقوة انما يعبر عن جانب من جوانب الروح العامة ، فاذا ما ظفرت الروح العامة بغايتها منه ، تنازل ذلك الشعب عن قوته وسلطانه لشعب آخر (٦٣) •

ان اللحظة الأولى والهامة فى سير التاريخ تكمن فى صيانة الشعب

---

(٦٢) أحمد أمين ـ وزكى نجيب محمود : قصـة الفلسفة الحديثـة ص ٣٧٦ •

والدولة ووقاية مرافق حياتهما ؛ وبتحقيق هـــذه الغاية يستحق رجال التاريخ العظام أن يدعوا أبطالا . «أنهم ليسوا أولئك الذين اكتشفوا الحل المناسب المفروض وأرادوه وحققوه ، بل هم من عرفوا ما يجب عمله ، ومن تجلت فيهم متطلبات الظـــروف ، وما كان من الضرورى تحقيقه»[٦٣] .

صبغ هيجل اذن على الدولة صبغة القداسة . فاعتبرها مصدر كل الارادات الفردية ، بل ومصدر كل القيم وكل الحقائق الروحية،ويكتسب الانسان الوعى الكامل حينما يشارك فى الحيـــاة السياسية والاجتماعية والاخلاقية العادلة ، اذ أن الدولة بقوانينها وتنظيماتها العامة المسايرة للعقل تهيىء للانسان الارادة العامة التى بدون الاتحاد بها لاتقوم قائمة لأية ارادة خاصة فالدولة هى الفكرة الكاملة المقـــدسة كما توجد على الأرض ، وهى هدف التاريخ ، وتبلغ الحرية فيها مرتبة الموضوعية،وهذا يتحقق حينما يطيع الناس القوانين ، لأن القانون هو الحالة الموضوعية للروح ، وهو الارادة فى أصدق أشكالها ، فمن أطاع القانون فقد أطاع نفســـه ، وتتركز فى شخصية الملك ارادة الدولة ، ومن ثم فهـــو يمثل السيادة التى تتبع الدولة .

الدولة اذن فى نظر هيجل هى تجسيد السلطة السياسية ، وسلطة الدولة كما تصورها تعتبر مطلقة ولكنها ليست تحكمية اذ لابد أن تمارس سلطاتها التنظيمية فى ظل القـــانون ، الا أن الهيجلية كانت فى جوهرها تمجيدا للقوة ، لأنها وضعت الدولة فى متناول القانون ، بل وفوق أى نقد أخلاقى ، فأخضعت الفرد للدولة خضوعا كاملا .

---

63. Hegel : Philosophy of History. p. 556.

الفصل السابع

ماركس والجدليـة المادية

أولا

البعـد الاقتصـادى للماركسية

آمن ماركس(*) كما آمن رفيق عمره انجلز(**) بالديالكتيك ولكنهما قلبا الأساس الروحى لهذا الجدل الى أساس مادى بحت يقول ماركس «يرى هيجل أن حركة الفكر ، هذه الحركة التى يشخصها ويطلق عليها اسم الفكرة هى الاله (الخالق ، الصانع) للواقع ... أما أنا فانى أرى العكس : ان حركة الفكر ليست الا انعكاسا لحركة المادة منقولة الى دماغ الانسان ومتحولة فيه»[1]. يقول انجلز «ان وحدة العالم ليست فى كيانه، بل فى ماديته . ولايوجد قط ، ولايمكن أن يوجد أبدا فى أى مكان،مادة بدون حركة ، ولا حركة بدون مادة ... ولكن اذا تساءلنا ... عن ماهية الفكر والادراك ، وعن مصدرهما ، نجد أنهما نتاج الدماغ الانسانى ، وأن الانسان نفسه هو نتاج الطبيعة ... واذ ذاك يغدو من البداهة أن نتاجات دماغ الانسان التى هى أيضا ، عند آخر تحليل،نتاجات للطبيعة، ليست فى تناقض بل فى انسجام مع سائر الطبيعة.لقد كان هيجل مثاليا، يرى أن أفكار دماغنا لم تكن صورا أو انعكاسات للاشياء الواقعية ، بل على العكس من ذلك ذهب الى أن الأشياء وتطورها ليست الا صـورا تعكس الفكرة التى كانت موجودة ، ولا أعلم أين،قبل وجود العالم»[2].

(*)ماركس : كارل ماركس : فيلسـوف وسياسى ألمانى عاش ما بين عامى ١٨١٨ ـ ١٨٨٣ من أهم مؤلفاته : رأس المال ، بؤس الفلسفة ، نقد الاقتصاد السياسى .

(**) انجلز : فريدريك انجلز : فيلسوف سياسى ألمانى عاش ما بين عامى ١٨٢٠ ـ ١٨٩٥ من أهم مؤلفاته : ضد دوهرينج ، لودفيج فورباخ ، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة .

(١) ماركس : رأس المال . المجلد الأول . آخر الطبعة الثانية .

(٢) انجلز : ضد دوهرينج ـ الشروح والتعليقات .

لقد كانت فلسفة هيجل تعالج تطور العقل والافكار ، كانت فلسفة مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الانسان وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور العقل ؛ وقد احتفظ ماركس وانجـــلز بفكرة هيجل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم ، ولكنهما طرحا وجهة النظر المثالية المفروضة مسبقا ؛ ولاحظا أنه بالاستناد الى الحياة ، ليس تطور العقل هو الذى يفسر تطور الطبيعة ، بل ان الأمر على العكس تماما ، اذ يجب أن نعيد منشأ العقل الى الطبيعة ، الى المادة ... وخلافا لهيجل اذن كان ماركس وانجلز ماديين[٣] .

لقد كان ماركس وانجلز يريان فى ديالكتيك هيجل المذهب الأعمق والأوسع والأثمن ؛ ووضعاه فوق مذهب التطـــور ، ورأيا أن المذهب الأخير فقيد المضمون ، وحيد الجـــانب ، يشوه ويفسر السير الواقعى للتطور الذى يتميز أحيـــانا بقفزات وكوارث وثورات فى الطبيعـــة والمجتمع[٤] . ولكنهما أنقذا الديالكتيك الهيجلى من مثاليته بادخاله فى مفهوم مادى للطبيعة ، تكون الطبيعة فيه هى محك اختبار الديالكتيك. يقول انجلز «اننا كلينا ، ماركس وأنا ، كنا وحدنا تقريبا اللذين عمـــلا لانقاذ الديالكتيك الواعى (من المثالية بما فيها الهيجلية نفسها) ، وذلك بادخاله فى المفهوم المادى عن الطبيعة . ان الطبيعة هى محك الاختبار للديالكتيك ، ويجب القول بأن العلوم الطبيعية الحديثة قد قدمت لهذا الاختبار مواد غنية الى أقصى حدود الغنى (كتب هذا قبـــل اكتشاف الراديوم والالكترونات وتحول العناصر ... الخ) وهذه المواد تزداد كل يوم . وهكذا أثبتت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل ، فى نهاية المطاف، على نحو ديالكتيكى لا على نحو ميتافيزيقى»[٥] .

---

(٣) لينين : ماركس ــ انجلز ــ الماركسية ص ٥٧ ــ ٥٨ .

(٤) نفس المرجع : ص ٥٧ .

(٥) انجلز : ضد دوهرينج ص ١٥ .

ليس ثمة شيء ثابت راكد ، وليس ثمة شيء تام الصنع • فكل شيء فى تحرك وتحـــول يغشاه ديالكتيك متصل الصيرورة ، دائم الحـــركة، بحيث يمكن أن نقرر أن حركة المادة هى وحدها الأبدية الدائمة • يقول انجلز «ليس هناك من أمر نهائى ، مقدس ، أما الفلسفة الديالكتيكية ، فهى ترى على كل شيء ، وفى كل شيء ، خاتم الهلاك المحتوم ، وليس ثمةشيء قادر على الصمود فى وجهها غير الحركة التى لاتنقطع ، حـــركة الصيرورة ، حركة التصـــاعد أبدا دون توقف من الأدنى الى الأعلى ؛ وهذه الفلسفة نفسها ليست الا مجرد انعكاس هذه الحركة فى الدماغ المفكر ، ومن ثم فالديالكتيك هو : علم القوانين العامة للحركة ، سواء فى العالم الخارجى أم فى الفكر البشرى»[٦] •

ذهب ماركس وانجلز اذن الى أن المادة أساس كل شيء ، وجوهر كل فكر وأخلاق ، وأن الاقتصاد هو العامل الهام فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية • والمادة عند ماركس هى كل مايوجد، ومظاهر الوجود المختلفة ناتجة عن تطور متصل للقوى المادية • كما أن نمو الحياة الانسانية فردية واجتماعية وحضارية انما تقـــاس بدرجة القـــوى المادية ، علاوة على أن المادة والانتاج هما شرطا تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام •

والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بثلاثياته أى القضـــية Thesis والنقيض Antithesis والمركب Synthesis ، بمعنى أن الحياة الاقتصادية تسير وفق ديالكتيك محك اختباره الطبيعة •

ويمكن تلخيص كتـــاب ماركس الرئيسى (رأس المال) فى القضايا الأربع التالية :

---

(٦) انجلز : لودفيج فورباخ ، ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانيـــة ص ١٥ •

١ ـ ان القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها ، بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة ، «فالعنصر المشترك بين جميع السلع ليس هو العمل الملموس فى فرع معين من الانتاج ، وليس هو عملا من نوع خاص ، بل هو العمل الانسانى المجرد ، العمل الانسانى بوجه عام»[٧] • وكمية القيمة تتحدد بكمية العمل الضرورى اجتماعيا، أو بوقت العمل الضرورى اجتماعيا لانتاج سلعة معينة[٨]• فقيمة السلعة تتعادل مع كمية العمل المبذول فيها وهنا يقرر ماركس «أن المنتجين،حين يعتبرون منتجاتهم المختلفة متساوية عند تبادلها ، يقررون بذلك أن أعمالهم المختلفة متساوية ، وهم لا يدركون ذلك ولكنهم يفعلونه»[٩] ، «ان السلع بوصفها قيما ليست الا كميات محـــدودة من وقت العمل المتجمد»[١٠] •

٢ ـ ان النظام الرأسمالى يحرم العامل جزءا من قيمة عمله ، وهذا الجزء هو الزيادة فى قيمة ربح صاحب المال ، ويظل هذا الربح يتكدس أكثر فأكثر فيكـــون رأس المال ، فرأس المـــال اذن هو سرقة متصلة لعرق العاملين : كما أنه أداة سيطرة صاحب العمل على العامل ، فالاول لا يدفع للثانى قيمة عمله ، وانما يدفع اليه فقط ما يكاد يسد رمقه • يقول لينين «فى درجة ما من تطور انتاج السلع يتحول النقد الى رأس مال ـ لقد كانت صيغة تداول السلع : س (سلعة) ـ ن (نقد) ـ س (سلعة) ، أى بيع سلعة فى سبيل شراء غيرها ، أما صيغة رأس المال العـــامة فهى بالعكس : ن ـ س ـ ن مع ربح • أى شراء فى سبيل بيع مع ربح • وهذه الزيادة (الربح) فى القيمة الأولى للنقد الذى وضع قيد التداول هى مايسميه ماركس القيمة الزائدة • وزيادة المال هذه فى

---

(٧) لينين : ماركس ـ انجلز ـ الماركسية • ص ٢٥ •
(٨) نفس المرجع : نفس الموضع •
(٩) ماركس : رأس المال • المجلد الأول ص ٢٥ •
(١٠) ماركس : مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى ص ٢٦ •

التداول الرأسمالى واقع معروف لدى الجميع ، ان هذه الزيادة بعينها هى التى تحول المال الى رأس مال بوصفه علاقة انتاج اجتماعية خاصة، محددة تاريخيا ، ولايمكن للقيمة الزائدة أن تنجم عن تداول البضائع أو السلع ، لأن هذا التداول لا يعرف ســـوى تبادل أشياء متعادلة ، ولا يمكن لها أيضا أن تنجم عن ارتفاع الأسعار ، لأن الخسائر والارباح لدى كل من المشترين والبائعين تتوازن»[11] فمن أجـــل الحصول على القيمة الزائدة «يجب أن يتمكن صاحب المال من اكتشاف سلعة فى السوق، لها قيمة استعمالية تتمتع بميزة خاصة،هى أن تكون مصدرا للقيمة»[12]. أى سلعة تكون عملية استهلاكها فى الوقت نفسه عملية تخلق قيمـــة . وبالفعل هذه السلعة موجودة : انها قوة العمل الانسانى . ان استهلاكها انما هو العمل ، والعمل يخلق القيمة . ان صاحب المـــال يشترى قوة العمل بقيمتها التى يحددها ، كما يحدد قيمة كل سلعة أخرى ... وحين يشترى صاحب المال قوة العمل يصبح من حقه أن يستهلكها ، أى أن يجعلها تعمل طوال النهـــار ولنقل ١٢ ساعة ولكن العـــامل حين يعمل ٦ ساعات (أى وقت العمل الضرورى) يعطى انتاجا يغطى نفقات اعالته، وفى الساعات الست الاخرى (أى وقت العمل الزائد) يعطى انتاجا زائدا لا يدفع الرأسمالى أجرة عنه[13] .

ومن ثم تتراكم كمية معينة من المال فى أيدى عدد من الافراد هو فى الأصل نتيجة عرق العاملين ، الذى سرقه الرأسماليون ، نتيجة احتكار عمل العاملين ، وعملهم الزائد منه على وجه الخصوص .

٣ ــ ان الصناعة الآلية ، متى استخدمها الطمع والجشع تؤدى الى أن يتغلب كبار الماليين على الضعاف من منافسيهم وتأليف شركات قوية

---

(١١) لينين : ماركس ــ انجلز ــ الماركسية ص ٢٧ .
(١٢) ماركس : رأس المال . المجلد الأول ص ٢٧ .
(١٣) لينين : ماركس ــ انجلز ــ الماركسية ص ٢٧ .

تستغل المال الى أبعد حد ، وينتهى الماليون المتواضعون ، وأهل الطبقة الوسطى الى الانضمام الى صفوف المعوزين ، فتقف الطبقتان الرأسمالية والعاملة وجها لوجه • ولا ينطبق هذا على العامل الصناعى فحسب،بل وعلى العامل الزراعى أيضا ، بل ان الأمر بالنسبة الى العامل الزراعى يكاد يكون أسوأ ، ذلك لأن «تبعثر العمال الزراعيين على مساحات كبرى يحطم قوة مقاومتهم . فى حين يزيد التجمع قوة مقاومة عمال المدن»(١٤). ان كل تقدم فى الزراعة الرأسمالية ليس هو تقدم فى فن نهب العامل وحسب بل وفى فن نهب الأرض أيضا •

٤ ـ ان الطبقة العاملة وهى الحاصلة على الحق والعدد والقوة ، ستفوز حتما على الرأسماليين ، فتنتزع الملكيات وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع ، فيتناول كل قيمة عمله كاملة ، ويجد فيها ما يكفى لارضاء جميع حاجاته ويزيد • وبهذا يخلص ماركس الى «أن المجتمع الرأسمالى سيتحول حتما الى مجتمع اشتراكى • وهو يستخلص ذلك استخلاصا تاما من القانون الاقتصادى لحركة المجتمع الحديث ••• ذلك هو الاساس المادى الرئيسى لمجىء الاشتراكية الذى لا مناص منه • أنه المحرك الفكرى والمعنوى ، أما العامل المادى لهذا التحول ، انما هو البروليتاريا التى تثقفها الرأسمالية ذاتها وان نضال البروليتاريا ضد البرجوازية ، الذى يتخذ أشكالا مختلفة ومحتوى يغتنى باستمرار ، يصبح حتما ، نضالا سياسيا يرمى الى استيلاء البروليتاريا على الحكم السياسى (ديكتاتورية البروليتاريا) • ولابد لعملية جعل الانتاج اجتماعيا من أن تجعل وسائل الانتاج ملكية مشاعية ، وأن تؤدى الى انتزاع الملكية من مغتصبيها»(١٥) •

---

(١٤) كارل ماركس : رأس المال • المجلد الأول نهاية الفصل ١٣ •
(١٥) لينين : ماركس ـ انجلز ـ الماركسية ص ص ٤١ ـ ٤٢ •

ثانيـا

المادية الجدليـة

وتقوم المادية الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هى :

١ ـــ قانون وحدة الاضداد وصراعها : كل شىء طبيعى ، وكل ظاهرة تشتمل على طرفى تضاد ، ولايمكن أن يظل هذان الطرفان فى سلام ، فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما وهذا الصراع لا يقضى على وحدة الشىء أو الظاهرة ، بل يفضى الى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول ، وهذا هو السبيل الى التطور • ويرى ماركس أننا نجد فى الشىء الواحد الحار والبارد ، الصلابة والليونة ، الحياة والموت ، اليقظة والنوم ، الانانية والغيرية ، وأن التحول يحدث حينما يتغلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشىء • وبالتطبيق على الواقع السياسى نجـــد أن المجتمع الرأسمالى يشتمل على البروليتاريا والبورجوازية ، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الاخرى ـــ على الرغم من تضادهما ـــ اذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالى •

٢ ـــ قانون الانتقال من التغير الكمى الى التغير الكيفى : ويوضح هذا القانون كيف يسير التطور : فالتغير الكمى يحدث من ناحية المقدار ، أما التغير الكيفى فيحدث من التحول فى الكيف أو الصفات ، ويرى ماركس أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتتزايد فان التغير الكيفى لا يلبث أن يتم • كما يرى أنه اذا اختفت الملكية الرأسمالية وهى الكيفية الاساسية للنظام الرأسمالى ، وحلت محلها الملكية الاشتراكية فان نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالى وهو النظام الاشتراكى • وبينما يحـــدث التغير من الرأسمالية الى الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثورى المباغت،

نجد أن الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطىء •

٣ — قانون سلب السلب : وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العـام للتطور فى العالم المادى ، فتاريخ المجتمع الانسانى يتألف من حلقات نفى أو سلب النظم الجديدة للنظم القديمة • فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية ، وقضى مجتمع الاقطاع على مجتمع الرقيق ، وقضت الرأسمالية على مجتمع الاقطاع ، ثم قضى المجتمـع الاشتراكى على مجتمع الرأسمالية ، وكل نظام يشتمل فى نفسه على مبادىء كامنة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه فالمجتمع الرأسمالى يحوى فى ذاته على مبادىء انهياره • ولا يعنى السلب أن الجديد ينسخ القديم كله، بل الواقع أنه يستبقى من القديم أفضل مافيه فيدمجـه فى الجديد ، ويرفعه الى أعلى• واذن فالتطور يشتمل على عدد لاحصر له من السلوب المتتابعة ، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم الى ما لا نهاية •

ثالثـا

المادية التاريخيـة

يتطور المجتمع ويتقدم طبقا للتنظيم الاقتصادى ولأساليب الانتاج أو المادة بوجه عام • ويرى ماركس أن الانتاج المادى هو أساس تطور المجتمع ، وأن العمل هو أساس الحياة والوجـــود • ويرى ماركس أن الدراسة التاريخية للمجتمع كشفت لنا عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الانتاج ، وأن المجتمعات تمر بهـــذه الاشكال الخمسة وهى : المجتمع الشيوعى البدائى ، ومجتمع الرقيق ، ومجتمع الاقطاع ،والمجتمع الرأسمالى ، والمجتمع الاشتراكى ، وهذا المجتمع الأخير يرى ماركس أنه سينتهى حتما الى المجتمع الشيوعى حيث لا طبقات ولا فوارق ولا ملكيات خاصة •

ويرى ماركس أن المادية التاريخية ترينا أن المجتمع الانسانى الذى ابتدأ بالنظام الشيوعى لابد وأن ينتهى حتما الى النظام الشيوعى • وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقا لقانون سلب السلب ببعض خصائص النظام الذى سبقه •

الا أن ثمة نقد هنا يمكن أن يوجه الى مادية ماركس التاريخية•ذلك أن توقف الديالكتيك فجأة عند المجتمع الشيوعى ليس له ما يبرره ، فاذا كانت الحركة المادية دائمة او بمعنى أدق اذا كانت الحركة فى حـــالة صيرورة مستمرة فاننا لانفهم دواعى توقفها المفاجىء عند مرحلة المجتمع الشيوعى • وكان الأولى بماركس أن يقرر ــ اتفاقا مع مذهبه العام ــ أن التاريخ يعيد نفسه ، وأن السلسلة التى قدمها لا تلبث أن تعـــود وتتكرر ، أو أن يقرر بأن الديالكتيك سوف يكشف باستمرار عن مراحل جديدة تتخطى مرحلة المجتمع الشيوعى •

رابعـــا

مصـــادر الماركسية الثــلاثة

يعتبر مذهب ماركس «الوريث الشرعى لخير ما أبدعته الانسانية فى القرن التاسع عشر : الفلسفة الالمانية ، والاقتصاد السياسى الانجليزى، والاشتراكية الفرنسية»(١٦) • ومن ثم يتضح أن مصادر الماركسية تتركز على هذه المحاور الثلاثة :

١ ــ الفلسفة الالمانية : دافع ماركس وانجلز بكل حزم عن المـــادية الفلسفية ، وبينا مرارا عديدة الأخطاء التى تنجم عن الابتعاد عن المادية الفلسفية أو توجيه النقد لها • ولكن ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر ، بل دفع الفلسفة خطوات الى الامام ، فأغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، ولاسيما بمكتسبات مذهب هيجل الذى قاد بدوره الى مادية فيورباخ • وأهم هـــذه المكتسبات الديالكتيك ، ونسبية المعارف الانسانية التى تعكس المادة فى تطورها الدائم • ولقد عمق ماركس المادية الفلسفية وطورها ، فانتهى بها الى نهايتها المنطقية، ووسع نطاقها من معرفة الطبيعة الى معرفة المجتمع البشرى(١٧) •

لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادى يشكل الأساس الذى يقوم عليه

---

(١٦) لينين : ماركس ــ الماركسية ، ص ٦٩ •

(*) فيورباخ : لوردفيج ، عاش ما بين عامى ١٨٠٤ ــ ١٨٧٢ فيلسوف مادى وملحد المانى •

(١٧) نفس المرجع • ص ٧٠ •

البناء الاجتماعى والسياسى والثقافى ... الخ ، فعكف على دراسة عميقة للنظام الاقتصادى ظهرت فى مؤلفه الضخم (رأس المال) .

لقد تكون الاقتصاد السياسى الكلاسيكى قبل ماركس فى انجلترا ، أكثر البلدان الرأسمالية تطورا ، خصوصا عند آدم سميث ودافيد ريكاردو اللذين ذهبا الى تقرير نظرية فائض القيمة ، وواصل ماركس عملهما ، فأعطى هذه النظرية أساسا علميا خالصا وطورها بصورة متكاملة وناضجة ، بحيث أصبحت تشكل حجر الزاوية فى نظرية ماركس الاقتصادية .

٣ ـ الاشتراكية الفرنسية :

عندما انهار النظام الاقطاعى ، ورأى المجتمع الرأسمالى الحر النور ، تبين فورا أن هذه الحرية تعنى نظاما جديدا لاضطهاد العمال واستثمارهم ، فقامت الثورات العاصفة فى كل مكان فى أوربا وخاصة فى فرنسا ، موضحة أن النضال الطبقى هو أساس كل تطور وقوته المحركة . ولقد كان للثورة الفرنسية أثرها فى بيان ضرورة النضال ، وضرورة القضاء على سيطرة الاقطاع ورأس المال ، فى سبيل اقامة مجتمع اشتراكى تقوم على رأسه الطبقة العاملة أو البروليتاريا . ولقد بينت مادية ماركس الفلسفية الطريق الواجب سلوكه من قبل البروليتاريا للخروج من العبودية الفكرية[١٨] والاقتصادية .

---

(١٨) نفس المرجع ، ص ٧٥ .

خامساً

الجانب السياسى للماركسية

والجانب السياسى للماركسية هو محورها وجوهرها ، وهو متوافق تماما مع نظريته الديالكتيكية وفلسفته المادية . ولازال مداد الأقلام يسيل بغزارة حول فلسفة ماركس السياسية ، كما كتبت لآرائه النجاح عند تطبيقها فى كثير من المجتمعات التى لازالت تعيش بين ظهرانينا حتى هذه الأيام .

والماركسية لا تقوم على الأوهام ، ولا ترتكز على الأحلام ، انما تنطلق من مفهوم الانسان بوجه عام ، وتنظر فى الوقت عينه فى علاقة هذا الانسان بالبيئة التى تكتنفه ، كما أنها تضع فى اعتبارها الظروف الاجتماعية والتاريخية بما فيها من أوضاع طبقية واقتصادية تلازم الانسان ، وتحدد أخلاقه ، وأهدافه العليا .

والانسان فى نظر الماركسية مفهوم نسبى بالدرجة الاولى ، ذلك أن مفهوم الانسانية يتبدل ويتغير ويتجدد ، ومع ذلك فكل تغير وتجدد ان هو الا شكل جديد يتمم الاشكال السابقة من غير أن يشذ عنها بتغيره الدائم ، وبعبارة أخرى ان الانسان بوجه عام لن يتمتع بحال من الأحوال بخلود أبدى ، بل سيظل أبدا مرحلة انتقالية ، ولا يمكن بوجه من الوجوه أن تشارك الانسانية فى معنى الخلود ، ومن الممتنع أن يؤمن باحث بما يسمى طبعة انسانية خالدة[١٩] .

---

19. Herve, P. : L'Homme Marxist; Les Grands Appels de l'Homme contemporain. p. 79.

ان ذات الانسان عند الماركسيين انما تتجلى فى عمله اليومى ؛ وكل ذات لا يمكن أن تثبت وجودها الا فى اطـــار صيرورة حوادث ووقائع حسية ملموسة . أما مفهوم الطبيعة الخالدة فهـــو أسلوب من أساليب الفكر المجرد ، ونتاج خيالى من نتاجه . وعلاقة الانسان بالكون عند الماركسيين ليست علاقة ميتافيزيقية «ان الانسان عندهم يحيا على وجه الأرض . وعلاقته بالكون من ثم ليست علاقة ناظر بمنظر . أو شاهد بما يرى .. انها ليست علاقة تأمل ونظر ولكنها علاقة عمل وكفاح .

والماركسية تطلب من اتباعها أن يتصفوا بالصفة الانسانية بالدرجة الأولى ، وهذا يعنى أن الماركسى المناضل انسان منخرط فى الجمـــاعة ، غارق فى يمها ، يعرف التكتل الشعبى ، ويعى حاجات الجماهير،ولا يأنف من العناية بقضايا الرزق والأجر والغذاء والكساء والسكنى وسائر الامور التى تذخر بها حياة الكادحين ؛ وأن من واجبه أن يشعر ويفكر كما يشعر الناس ، عامتهم ، ويفكرون . عليه أن يحيا حياة الجمهور ليجيد الاعراب عن حاجاته ونزعاته وأهدافه وأمانيه . الماركسية اذن تؤمن بأن الانسان كائن سياسى واجتماعى مناضل .

والماركسية تحارب التفاوت الراهن فى المجتمع الرأسمالى ، وتنادى بالمساواة ، ويرى انجلز أن لفكرة المساواة دورا نظريا وآخـــر عمليا وسياسيا «الدور النظرى يتجلى فى رأى روسو ، والدور العملى السياسى يبدو فى الثورة الفرنسية الكبرى ، والمساواة تلعب دورا هاما فى دفع الحركة الاشتراكية فى معظم الأقطار»[٢٠] .

ويوضح انجلز المضمون العلمى للمساواة عارضا لتاريخ هذه الفكرة الطويل فيقول «واضح أن الفكرة التى ترى أن بين جميع البشر ، من حيث هم بشر ، شيئا مشتركا ، وأن البشر فى حدود هذا الحيز المشترك،

---

(٢٠) انجلز : ضد دوهرينج ص ١٣٥ .

متساوون ، هذه الفكرة قديمة قدم العـــالم • ولكن مطالب المســـاواة الحديثة تختلف عن ذلك اختلافا كبيرا ، فهذه المطالب تتألف على وجه خاص من الانطلاق من هذه السمة المشتركة ، سمة اتصاف الانسان بأنه انسان ، واستنتاج الحق القائل بأن لجميع أعضاء المجتمع ، قيمة سياسية أو اجتماعية واحدة متساوية ، استنتاج ذلك من اعتبـــار المساواة بين الناس من حيث أنهم ناس ، ففى أقدم المجتمعات ، المجتمعات البدائية، كان من الجائز أن تتناول المساواة ، فى أقصى حدودها ، أعضاء الجماعة، على أن يظل النساء والعبيد والأجانب محرومين منها • وقد كان التفاوت وعدم المساواة لدى الاغريق والرومان أعظم من أية مساواة ••• حقا لقد أمحت الامبراطورية الرومانية ضروب التمايز كلها تقريبا ، الا أنها ميزت بين الأحرار والعبيد ••• والواقع أنه لا يمكن الكلام عن نتائج حقوقية تبدأ من المساواة الانسانية العامة ما بقى ثمة تقابل بين الاحرار وبين العبيد»[٢١] •

ويمضى انجلز فى دراسة تطور فكرة المساواة عبر التاريخ فيقول «لم تعرف المسيحية سوى نوع واحد من المساواة بين البشر كافة ، وهو تساويهم ازاء الخطيئة الأصلية ، وهذا يواءم كل المواءمة اتصـــاف هذا الدين بأنه دين عبيد ومضطهدين •• وأن ننف الاشتراك بالخيرات التى ظهرت كذلك مع بداية هذا الدين الجديد انما ترجع بالأحرى الى تضامن المضطهدين ، أكثر من رجوعها الى أفكار حقيقية عن المساواة • وسرعان ما قضى تثبيت التعارض بين الكهنة ورجال العلم على هذه النتف المترسبة من المساواة المسيحية • وقد نمت من جهة أخرى فى قلب العصر الوسيط الطبقة التى سيوكل اليها ، اثر تطورها القادم ، أن تغدو ممثلة مطالب المساواة الحديثة ، وهى الطبقة البورجوازية • وتتضمن هذه المطالب التحرر من العوائق الاقطاعية ، واقامة التساوى بالحقوق بحذف التفاوت

---

(٢١) نفس المرجع : ص ١٣٧ •

الاقطاعى،وغدت هذه المطالب موضوع الساعة فى نظر التقدم الاقتصادى فى المجتمع آنئذ ، ولم يكن فى وسعها الا أن تكسب مجالا أعظم ، ولم يكن من الممكن أن تستهدف هذه المطالب مصلحة الصناعة والتجـــارة وحسب ، بل وجب أن تطلب المساواة عينها لمصلحة الجماهير الغفيرة ، جماهير الفلاحين الذين كان يترتب عليهم ، فى غرسهم بدرجات العبودية كلها ، أن يقدموا بالمجان معظم وقتهم للعمل فى خدمة سيدهم الاقطاعى وأن يبذلوا له وللدولة تضحيات جسيمة ، فقد غـــدا من العسير عدم المطالبة بحـــذف الامتيازات الاقطاعية ، وحـــذف استثناء النبلاء من الواجبات المالية ، وسائر ضروب الامتيازات السياسية»[٢٢] .

وحينما انحلت الامبراطورية الرومانية ، وعـــاش الناس فى دول مستقلة ترتبط ببعضها ارتباط الند بالند «نمت هذه الدول نموا برجوازيا» وأصبح من الطبيعى أن تتصف المطالبة بصفة عامة تتجاوز حدود الدولة المعنية ، وأن تعلن الحرية والمساواة على أنهما حقوق الانسان . ومما يبين اتصاف هذه الحقـــوق بالصفة البرجوازية النوعية أن الدستور الأمريكى هـــو أول دستور اعترف بها ، يؤيد فى الوقت ذاته استعباد الملونين الموجودين فى أمريكا ، لقد أنكرت الامتيازات الطبقية ، وقدست الامتيازات العرقية[٢٣] .

ثم يستمر انجلز فى بيان تطور فكرة المساواة بعد الثورة الفرنسية واعلان الدستور الأمريكى فيقول «ومنذ أن انطلقت البرجوازية من شرنقتها ... ومنذ أن تحول نظام العصر الحديث الى طبقـــة حديثة، صحبتها البروليتاريا بالضرورة اللازمة المحتومة كظلها . بل ان مطالبة البروليتاريا بالمساواة أصبحت مطالبة البرجوازية عينها بالمساواة. وحين طالبت البرجوازية بمحو الامتيازات الطبقية ظهرت مطالبة البروليتاريا

---

(٢٢) نفس المرجع . ص ١٣٨ .
(٢٣) نفس المرجع . نفس الموضع .

بمحو الطبقات ذاتها ••• أولا على شكل ديني بالاستناد الى المسيحية الأولى ، ثم بالاستناد الى النظريات البرجوازية نفسها ، نظريات المساواة • وقد ألزم البروليتاريون البرجوازية بكلامها ، ووجدوا أن المساواة ينبغى ألا تقوم فى الظاهر وحسب،أى فى مجال الدولة وحده،بل ينبغى أن تتحقق كذلك بالفعل فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى» (٢٤) •

ويخلص انجلز الى التأكيد بأن «فكرة المساواة سواء فى شكلها البرجوازى أو فى شكلها البروليتارى ، انما هى نتاج التاريخ ••• وأن فى وسعنا أن نرى فى هذه الفكرة كل ما نشاء ونريد باستثناء أن تكون حقيقة سرمدية خالدة ، ولئن بدت اليوم ، فى هذا المعنى أو ذاك ، أمرا بديهيا فى نظر الجمهور الغفير ، أو أنها حظيت كما يقول ماركس بمثابة تقليد شعبى عميق الجذور ، فما ذلك لأنها حقيقة بديهية ، بل لأنها نتيجة انتشارها الواسع ، ولأنها كانت شغل الناس الشاغل فى ثقافة القرن الثامن عشر كله» (٢٥) •

ولكن هل تقر الماركسية مبدأ المساواة المطلقة ، ذلك المبدأ الذى يعنى صهر الناس جميعا فى بوتقة واحدة ، وصبهم فى قالب واحد ؟ ان المساواة التى تنادى بها الماركسية تختلف عن بعض ضروب المساواة التى تبشر بها الاشتراكية الخيالية أو الوهمية أو العاطفية • فاذا زعم برودون (*) مثلا أن الملكية الصغيرة الموزعة مثل أعلى ، عارضته الماركسية بتصور مجتمع يمتاز بأن وسائل الانتاج فيه تخضع لملكية مشتركة فعلا،لا لملكية موزعة • وغاية ما يهدف اليه الماركسيون أن يأتى النضال الطبقى على المجتمع البرجوازى فيدك صرحه ، وينسف دعائمه نسفا ، ويستعيض

---

(٢٤) نفس المرجع ص ١٣٩ •

(٢٥) نفس المرجع : نفس الموضع •

(*) بيير جوزيف بردون كاتب سياسى واقتصادى واجتماعى فرنسى ، عاش ما بين عامى ١٨٠٩ ــ ١٨٦٥ •

عنه بمجتمع أمثل لن يكون هو عينة مجتمع بحبوحة ودعة وترف وعطالة وتقاعس ، انه لن يكون مجتمعا سكونيا راكـــدا يستهلك فيه الانسان ما يستهلك من غير أن يعمل ، أو يبذل جهدا ، بل ان مجتمع الغد سيتصف باستمرار النضال والكفاح ، وستطرح فيه مسائل جديدة ، وتقوم فيه نقائض ومفارقات ، وأن تصور أى مجتمع على وجه يغاير هذا الوجه انما يتناول مجتمعا ميتا ويعنى بعبارة أخرى ختام البشرية ونهايتها ٠

وحين ينتقل المجتمع من الرأسمالية الى الاشتراكية يسمى ماركس هذه المرحلة بالمرحلة الاولى أو السفلى من المجتمع الشيوعى ٠ ويصف ماركس هذا المجتمع بأن وسائل الانتاج لا تبقى فيه ملكا خاصا للأفراد بل تغدو ملك المجتمع كله ٠ وكل عضو من أعضاء المجتمع يقوم بقسط معين من العمل ، وينال من المجتمع أيضا بمقدار كمية العمل الذى قام به ٠ وبموجب هذا الايصال ينال من المخازن العامة لبضائع الاستهلاك الكمية اللازمة مما يلزمه ٠ وبعد طرح كمية العمل التى توجه للمخصصات العامة ، ينال كل عامل بمقدار ما بذله ٠

ويبدو أن المساواة هنا تامة ، وكلنا فى الواقع لسنا بازاء مساواة تامة بقدر ما نحن أمام حق متساوى ، والحق المتساوى انما هو اخلال بالمساواة ، ذلك أن الناس ليسوا متساوين ؟ أحدهم قوى والآخر ضعيف، أحدهم متزوج والآخر أعزب ، لدى أحدهم عدد أكبر من الأطفال ولدى الآخر عدد أقل ٠٠٠ الخ ويخلص ماركس الى أنه عند تساوى العمـــل وبالتالى تساوى الحصـــة من مخصصات الاستهلاك الاجتماعى ينال الواحد عمليا أكثر من الآخـــر ، ويظهر أغنى من الآخر ، ولتلافى هذه النتائج ينبغى للحق ألا يكون متساويا بل غير متساو ٠

وبناء عليه فان المرحـــلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تحقق العدالة ولا المساواة ، اذ تبقى فروق فى الثروة ، وهى فروق مجحفة ، ولكن استثمار الانسان للانسان يصبح أمرا محالا ، لأنه يصبح من غير

الممكن أن يستولى كملكية خاصة على وسائل الانتـــاج ، على المعامل والآلات والأرض وغير ذلك ، ويرتب على ذلك ضرورة وجود أحـــكام الحق البرجوازى ، وهنا تبقى الحاجة الى دولة تصون الملكية العـــامة لوسائل الانتـــاج ، وبذلك تصـــون تساوى العمـــل وتساوى توزيع المنتجات[٣٦] .

لابد اذن من وجود الدولة فى هذه المرحلة الاولى والدنيا من المجتمع الشيوعى ، أنها تبقى وتوجد لصيانة «البرجوازى» ، البرجوازى ، الذى يحفظ عدم المساواة الواقعية • ان اضمحلال الدولة بصورة تامة لايوجد الا عند تحقيق الشرعية الكاملة ، أى عند تحقيق المرحلة الثانية أو المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى •

وبعد أن تزول عبودية الانسان الناشئة عن خضوعه لتقسيم العمل فى المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى ، وعندما يزول بزوال ذلك التضاد بين العمل الفكرى وبين العمل الجسدى ، وعندما يكف العمل عن أن يكون وسيلة للحياة وحسب ، ويصبح هو نفسه أول متطلبات الحياة ، وعندما تنمو القوى الانتاجية مع النمو الشامل للافراد ، وتتدفق بغزارة جميع مصادر الثروة الاجتماعية ، عندئذ فقط يصبح فى الامكان تخطى أفق الحق البرجوازى الضيق ، ويصبح بامكان المجتمع أن يجعل شعاره : من كل حسب طاقته ، ولكل حسب حاجته ، وعندئذ تتحقق المساواة الكاملة•

حقا للديمقراطية أهية كبرى فى نضال البروليتاريا ضد الرأسماليين من أجل تحررها ، والديمقراطية تعنى المساواة ولا حاجة لبيان أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة وشعار المســـاواة اذا فهم فهما صحيحا بمعنى القضاء على الطبقات ، ولكن الديمقراطية لا تعنى غير المساواة الشكلية • ومن هنا نعلم أن الديمقراطية شكل من أشـــكال

---

(٣٦) لينين : الدولة والثورة ، الترجمة العربية ص ٢٢٣ .

الدولة ، وأنها تعنى الاعتراف الشكلى بالمساواة بين المواطنين ، الاعتراف بحق متساو فى تحديد شكل الدولة وفى ادارتها ، ولهذا فانها حين تبلغ درجة معينة من تطورها تسمى الطبقة الثورية ، طبقة البروليتاريا ، ضد الرأسمالية وتعطيها امكانية تحطيم آلة الدولة البرجوازية — الجيش النظامى ، الشرطة ، ودواوين الموظفين — وجعلها هباء منثورا ، ومحوها عن وجه الأرض ، واستبدالها بآلة دولة أكثر ديمقراطية تعنى بجماهير العمال المسلحين،ومن ثم ، باشتراك الشعب كله فى الشرطة الشعبية[٢٧] .

● * ●

ولكن ماهو مفهوم الدولة عند الماركسية ؟ وماهو جوهرها ؟ ما هو دورها ؟ وماهو موقف البروليتاريا منها ؟ الواقع أن مسألة الدولة من أكثر المسائل صعوبة وتعقيدا . ويقول لينين «لا تكاد توجد مسألة شوهها عن عمد وعن غير عمد ، ممثلو العلم البرجوازى والفلسفة البرجوازية، والحقوق البرجوازية ، الاقتصاد السياسى البرجوازى ، والصحافة البرجوازية بمقدار تشويههم مسألة الدولة ، وكثيرا ما تخلط هذه المسألة حتى الآن بالمسألة الدينية ، وكثيرا مايجرى ذلك ، لا من قبل ممثلى التعاليم الدينية وحدهم (وهو أمر طبيعى من جانبهم) ، بل أيضا من قبل اناس يعتبرون أنفسهم متحررين من الأوهام الدينية،اناس يخلطون مسألة الدولة بمسائل الدين ، ويحاولون تكوين تعاليم — كثيرا ما تكون معقدة — تقول ان الدولة شىء ما الهى ، شىء ما خارق ، وأنها قوة ماعاشت بها البشرية ، وأنها تعطى الناس أو ستعطيهم ، وتحمل معها شيئا ليس من الانسان ، بل يعطى له من خارجه ، أى أنها قوة الهية المنشأ»[٢٨] .

---

(٢٧) نفس المرجع . ص ١٢٩ .
(٢٨) نفس المرجع . ص ٥ .

ويربط لينين بين هذه المزاعم وبين مصالح الطبقات المستثمرة وتعاليم البرجوازية ، فهذه المصالح وتلك التعاليم «تبرر الامتيازات الاجتماعية، تبرز وجود الرأسمالية»[٢٩] • ويرجـــع لينين الى الأصول التاريخية للدولة ، ويستمد من كتاب انجلز المعروف «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» زادا تاريخيا وسياسيا غزيرا ، فيرى أن ظهور الدولة يواكب ظهور استغلال الانسان للانسان . وانقسام المجتمع الى طبقات يسيطر بعضها على بعض • يقول لينين «قد مر عهد لم يكن فيه للدولة وجود ، وكانت فيه العلاقات العامة تستند على المجتمع نفسه والنظام وتنظيم العمل على قوة العادات والتقاليد ، وعلى النفوذ أو الاحترام الذى يتمتع به شيوخ السلالة أو النساء اللواتى كثيرا ما كن فى ذلك العهد لا فى وضع مساو لوضع الرجال وحسب ، بل فى وضع أعلى فى حالات غير نادرة ولم تكن فيه فئة خاصة من الناس اختصاصها الحكم • والتاريخ يظهـــر أن الدولة بوصفها جهازا خاصا لقسر الناس ، قد ظهرت حيث ظهر انقسام المجتمع الى جماعات من الناس يستطيع بعضها أن يتملك على الدوام عمل الآخرين ، ويستثمر فيه أحد الناس الآخر»[٣٠] •

كان المجتمع الشيوعى البدائى خلوا من الارستقراطيين ، ثم ظهر مجتمع الرقيق ، المجتمع القائم على العبودية ، فكان انقسام الناس الى عبيد ومالكى عبيد أول انقسام كبير الى طبقات ، ولم يكن مالكو العبيد يملكون جميع وسائل الانتاج وحسب بل كانوا يملكون الناس أيضا • ثم ظهر مجتمع الاقطاع ، فكان الانقسام الاساسى فى المجتمع : كبار مالكى الأراضى ، سادة الفلاحين ، والفلاحون وقد تغـــير شكل العلاقات بين الناس ، فقد كان مالكو العبيد يعتبرون العبيد كالأشياء يملكهم مالك العبيد ملكا تاما ، ولكن مالك الأرض الاقطاعى لم يكن يعتبر مالكا للفلاح

---

(٢٩) نفس المرجع • ص ٧ •
(٣٠) نفس المرجع • ص ١٠ •

كما يملك الأشياء ، انما كان حقه يقتصر على عمل الفلاح الأجير واكراهه على أداء بعض فروض الطاعة •

ونتج عن تطور التجارة ، والتداول النقدى ، وانتشار الصناعة ، وظهور السوق العالمية ، قيام طبقة جديدة هى طبقة الرأسماليين «فمن تبادل السلع ، ومن ظهور سلطة النقد ، ظهرت سلطة رأس المال»[٣١] • وأن مالكى رأس المال ، مالكى الأرض ، مالكى المصانع والمعامل ، كانوا ومازالوا يؤلفون فى مجتمع الدول الرأسمالية أقلية ضئيلة من السكان تتصرف بصورة تامة بعمل الشعب كله ، وبالتالى تتصرف بكامل جمهور العمـــال وتظلمه وتستثمره ، هذا الجمهـــور الذى يتألف معظمه من بروليتاريين ، من عمال أجـــراء لا يجدون وسيلة للعيش الا من بيع سواعدهم ، من بيع قوة عملهم فى مجرى الانتاج ، فقد انقسموا مع مجىء الرأسمالية الى قسمين : تحول أحدهما (الأكثرية) الى بروليتاريين وتحول الآخر (الاقلية) الى فلاحين ميسورين يستأجرون هم أنفسهم العمال ويؤلفون برجوازية القرية»[٣٢] •

وبالرغم من جميع الثورات ، وجميع التقلبات السياسية التى اجتاحت تطور البشرية وأدت الى انتقالها من مجتمع الرقيق الى مجتمع الاقطاع الى المجتمع الرأسمالى ثم الى النضال العالمى الراهن ضد الرأسمالية فان «الدولة كانت على الدوام جهازا معينا يبرز من المجتمع ، ويتألف من اناس لا يقومون بتاتا ، أو تقريبا ، بأى عمل غير الحكم • ينقسم الناس الى محكومين والى اختصاصيين فى الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع ، ويطلق عليهم اسم الحكام أو ممثلى الدولة • وهذا الجهاز ، هذا الفريق من الناس الذى يحكم الآخرين ، يجعل فى يديه دوما جهازا معينا للقسر الجسدى سواء تجلى قسر الناس هذا فى العصا البدائية ،

---

(٣١) نفس المرجع • ص ١١ •
(٣٢) نفس المرجع • ص ١٢ •

أو فى طراز سلاح أو فى عصر الرقيق ، أو فى السلاح النارى الذى ظهر فى القرون الوسطى ، أو أخيرا فى السلاح الراهن الذى بلغته فى القرن العشرين معجزات التكتيك ... لقد تغـيرت أساليب العنف ، ولكن فى جميع الأزمنة التى وجدت فيها الدولة ، كان يوجد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون ويأمرون وينهون ويسيطرون ، وفى أيديهم للابقاء على سلطتهم جهاز للقسر الجسدى ، جهاز للعنف مع السلاح الذى يناسب مستوى التكنيك فى كل عصر»(٣٣) .

ويستنتج لينين معرفة كنه الدولة من تساؤله عن سبب عدم وجود الدولة فى حالة عدم وجود الطبقات ، وعن سبب ظهورها عندما ظهرت الطبقات فيقول ان الدولة هى آلة لصيانة السيادة على طبقة أخرى... بل انها آلة لظلم طبقة من قبل أخـرى ، ومهما اختلفت أشكال هذه السيادة أو الظلم ، وتنوعت أساليب الحكم وأنظمته ، فان فحوى الأمر لا يتغير . حقا أن «الجمهورية الديمقراطية ، والحق الانتخابى العـام هما ، بالمقارنة مع نظام الاقطاع ، تقدم هائل : فقد مكنا البروليتاريا من بلوغ مابلغته من الاتحاد ومن الترامى ومن تشكيل تلك الصفوف المنظمة المدربة التى تقوم بنضال منتظم ضد رأس المال ، فالرأسمالية هى وحدها التى مكنت طبقة البروليتاريين المظلومة ، بفضل ثقافة المدن ، من وعى نفسها ومن انشاء حركة العمال العالمية ، ومن تنظيم العمال فى العالم كله فى أحزاب ، فى الأحـزاب الاشتراكية التى تقـود عن ادراك نضال الجماهير...ولكن المنافقين الواعين من العلماء والكهان ليسوا بالوحيدين فى تأييد الكذبة البرجوازية القائلة أن الدولة حرة ، وأن رسالتها الدفاع عن مصالح الجميع»(٣٤) .

ويأخذ لينين على عاتقه مهاجمة أولئك الذين يرددون الأوهام عن

---

(٣٣) نفس المرجع : ص ١٤ .
(٣٤) نفس المرجع . ص ٢٨ .

الدولة فيقول «نحن ننبذ جميع الأوهام القديمة القائلة بأن الدولة هى المساواة العامة ، فما ذلك غير خداع ، فالمساواة محال مابقى الاستثمار، ولا يمكن للمالك الأرض أن يكون مساويا للعامل ، ولا للجـــائع أن يكون مساويا للشبعان•ان البروليتاريا ترمى تلك الآلة التى تحمل اسم الدولة، والتى يقف الناس حيالها باحترام مشوب بالخشوع ، ويصدقون بشأنها الأساطير القديمة القائلة أنها سلطة الشعب كله ، وتعلن البروليتاريا،أن ذلك كذب برجوازى ، وقد انتزعنا نحن هذه الآلة من أيدى الرأسماليين وأخذناها لأنفسنا ، وبهذه الآلة أو العصا سنحطم نحـــن الاستثمار بأشكاله • وعندما ينعدم فى الدنيا امكان الاستثمار ، عندما ينعدم ملاكو الأراضى ، ملاكو المصانع ، عندما يزول هذا الوضع الذى يصاب فيه البعض بالتخمة ويجوع آخرون ، عندما تزول امكانات ذلك ، عندئذ نترك هذه الآلة للتحطيم ، عندئذ تزول الدولة ، ويزول الاستثمار[٣٥] •

وهكذا تقرر الماركسية أن «الدولة عنف منظم ، وأنها تظهر ظهورا حتميا عند درجة معينة من تطور المجتمع ، حينما أصبح المجتمع منقسما الى طبقات لا يمكن التوفيق بينها ، ولم يعد فى مقدوره أن يعيش بدون سلطة موضوعة ، كما يزعم ، فوق المجتمع ومعقولة عنه الى حد ما[٣٦]•

وهذه الدولة التى ولدت فى قلب التناحرات الطبقية ، تصبح «دولة الطبقة الأقوى ، الطبقة المسيطرة اقتصاديا ، والتى تغدو أيضا ، بفضل الدولة ، الطبقة المسيطرة سياسيا ، وهكذا تكتسب وسائل جديدة لاخضاع الطبقة المظلومة واستثمارها»[٣٧] •

ان الاشتراكية اذ تؤدى الى الغاء الطبقات ، تقود بالتالى الى الغاء

---

(٣٥) نفس المرجع : ص ٣٠ •
(٣٦) لينين : ماركس ـ انجلز ـ الماركسية • ص ٤٤ •
(٣٧) انجلز : أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٤ •

الدولة ، ذلك أن أول عمل تثبت به الدولة فعلا أنها تمثل المجتمع بأسره، أى الاستيلاء على وسائل الانتاج فى صالح المجتمع بأسره ، هـــو فى الوقت عينه عمل خاص بها بوصفها دولة ، ان تدخـــل سلطة الدولة فى العلاقات الاجتماعية يصبح نافلا فى ميدان بعد آخـــر ثم يتلاشى من تلقاء نفسه(٣٨) •

يقول انجلز «ان المجتمع الذى سينظم الانتاج على أساس المشاركة الحرة المتساوية بين المنتجين ، سيعيد كل آلة الدولة ، الى المكان اللائق بها،الى متحف الآثار،الى جانب المغزل اليدوى والفأس البرونزية»(٣٩) •

ويمكن أن نستنتج من هذا أن الحرية والدولة مفهومان متغايران، لا يمكن لهما أن يتقابلا كما كان الأمر عند هيجل وروسو وغيرهما • ان الماركسية ترى أنه ما ان توجد دولة الا وانتهت الحرية ، وأن السبيل الى بلوغ هذه الحرية هو اضمحلال الدولة — هذا العنف المنظم — مع تطور المجتمعات حتى نصل الى المرحلة الثانية من الشيوعية حيث يجب أن تلغى الدولة الغاء تاما ، وحينما تلغى الدولة على هذا النحو تقوم الحرية الحقيقية ، فكأن الحرية الحقيقية عند الماركسية مرتبطة فقـــط بالمجتمـــع الشيوعى حيث تزول فيه الدولة ، تلك الآلة القسرية ، التى تصون مصالح طبقة ضد طبقة أخرى •

●★●

الا أن زوال الدولة ، وزوال الاستثمار ، يفترضان تجاوز المرحلة الرأسمالية الى المرحلة الشيوعية ، وهذا لا يتم الا عبر مرحلة انتقالية تمثلها دكتاتورية البروليتاريا،يتحقق خلالها التحول من المجتمع الرأسمالى الحافل بالتناقضات ، الى مجتمع ديمقراطى برىء من القسر والاكراه ،

---

(٣٨) لينين : ماركس ـ انجلز ـ الماركسية • ص ٤٥ •
(٣٩) انجلز : أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٥ •

مجتمع الغد ، المجتمع الشيوعى • وقد درس لينين هذه الدكتاتورية نظرا وعملا ، وبين أنها أداة الثورة البروليتارية ، وأن هـــذه الثورة عينها لا تتوخى النضال فى سبيل تحرر البروليتاريين فى قطر واحد معين ، بل ان «مهمة الثورة المنتصرة هى القيام بأقصى ماهو ممكن التحقيق فى بلد واحد لأجل تطوير ومساندة وايقاظ الثورة فى جميع الأقطار»(٤٠) •

ومن هنا ألح لينين «على ضرورة محاربة الميـــل الى الانحصار فى النطاق القومى الصرف ، ومحاربة ضيق الأفق ودعوى التمسك بالأوضاع الخاصة لدى الاشتراكيين الذين يأبون أن يمدوا بصرهم الى أبعـــد من حدود أفقهم القومى — مبينا ضرورة — بيان واجب التضامن الطبقى بين البروليتاريا فى الأمم المظلومة وبين البروليتاريا فى البلدان المسيطرة، بغية القضاء على العدو المشترك»(٤١) ان على الاشتراكى الديمقراطى الحق أن «يناضل ضد ضيق الأفق القومى • وضد الميل الى الانحصار والانعزال والى التمسك بالاوضاع الخاصة ، وأن يكون من أنصار النظر الى الحركة بمجموعها وشمولها ، وأن يكون من أنصار اخضاع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة»(٤٢) •

ان الاممية الحقة ، واتحـــاد الشعوب فى المستقبل ، على غـــرار الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية فى ظل نظام اقتصادى عالمى واحد كل ذلك رهن بنجاح النضـــال البروليتارى العالمى «وتثقيف الجماهير الكادحة فى الأمم المسيطرة والأمم المظلومة المضطهدة على السواء،بروح الأممية الثورية»(٤٣) •

•✶•

---

(٤٠) ستالين : أسس اللينينية ، الترجمة العربية ص ٤٠ •
(٤١) نفس المرجع • ٧٩ •
(٤٢) نفس المرجع • ٨١ •
(٤٣) نفس المرجع • ص ٨٠ •

تحدث لينين فى بحوثه ومحاضراته وكتبه عن صـــلة الأمم والدول والأقوام والطبقات بعضها البعض • وبين بوجه خاص القضايا السياسية والاجتمـــاعية والاقتصادية الراهنـــة ، وفى طليعتها مسألة الحـــرب والاستعمار ، ورأى أن حرب ١٩١٤ ــ ١٩١٨ كانت من جانب الطرفين حربا استعمارية ، حربا من أجل تقسيم العالم ، من أجل اقتسام واعادة اقتسام المستعمرات ومناطق نفوذ رأس المال ••• نعم ان الحـــروب تختلف ومنها ما تكون ثورية ومنها ما تكون غير ذلك،ولكن الحرب العالمية الاولى تدل ، دلالة مثيلاتها ، على أن قطاع الطرق الماليين يتوخون نوال حصة الأسد من الغنيمة وأن عشرات الملايين من الجثث والمشوهين الذين تركتهم هذه الحرب ••• تفتح بسرعة لم تعهد من قبـــل أعين الملايين وعشرات الملايين من الناس الذين ظلمتهم البرجوازية وسحقتهم وخدعتهم وضللتهم • وعلى صعيد الخراب العالمى الذى سببته الحرب تشتد على هذه الصورة الأزمة الثورية العالمية التى لا يمكنها أن تنتهى الى غير الثورة البروليتارية وظفرها ، مهما كانت طويلة وقاسية تقلبات الأحوال التى يتأتى عليها أن تجتازها[٤٤] •

أما الاستعمار ، وهو أعلى مراحل الرأسمالية فى نظر لينين ، فقـــد نشأ عندما بلغت الرأسمالية فى تطورها درجة معينة ، درجة عالية جدا، وصلت معها الاحتكارية الرأسمالية حدا مريعا ، ولد معه جمـــلة من التناقضات والاحتكاكات وضروب النزاع فى منتهى الشدة والقوة ، وما الاستعمار بأوجز تعريف له سوى الرأسمالية فى مرحلة الاحتكار ، أى الرأسمالية التى سعت الى احتكار جميع أقطار الأرض برأس مالها ، الا أن الاستعمار له ميزة ايجابية بالنسبة للثورة البروليتارية وتقدمها ، ذلك أن الاستعمار ينمى التناقضات الداخلية فى المجتمع ، ويمهـــد فى نفس الوقت الى السير فى طريق الاشتراكية •

---

(٤٤) لينين : الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية • الترجمة العربيـــة ص ١٠ •

سـادسا

هل هنـاك أخلاق ماركسية

ذهب الكثيرون الى أنه لا توجد أخلاق فى الفلسفة الماركسية وأن السياسة لا ترتبط بأى أخلاق فى المذهب الماركسى،والواقع أن للماركسية مذهبا أخلاقيا يختلف عن الأخلاق التقليدية المرتبطة باللاهوت ، ونحن سوف ندع لينين يعرض للمسألة الأخلاقية عند الماركسيين وذلك من خطاب له ألقاه عام ١٩٢٠ فى المؤتمر الثالث لاتحاد الشباب الشيوعى٠٠ يقول لينين فى هذا الخطاب «كانت مهمة الجيل السابق قلب البرجوازية٠ كانت رسالته الأولى انتقاد البرجوازية وتنمية شعور الكراهية والحقد لدى الجماهير ، تنمية الوعى الطبقى واجادة تكتل القوى ٠ أما الجيل الجديد فان رسالته أكثر تعقيدا ، ليس واجبكم أن تلموا شعث قـواكم لدعم سلطة العمال والفلاحين وصونها من غزو الرأسماليين وحسب ، فذاك ينبغى أن تفعلوه ، وقد فهمتم ذلك حق الفهم ٠٠٠ لقد زال النظام القديم ، كما كان يجب أن يزول ، وتحول الى أطلال ، كما كان ينبغى أن يتحول ٠ وقد مهدت الارض ، وعـلى هذه الارض يترتب أن يبنى الجيل الشيوعى الشاب المجتمع الشيوعى ٠ البناء هذا هو شعاركم ٠ ولن تقدروا على تحقيق ذلك الا اذا تمثلتم العلم الحديث كله ، وأجدتم ترجمـة الشيوعية من صيغ واوامر وتعاليم ومناهج وقواعد جاهزة محفوظة عن ظهر قلب ، الى شىء حى يتسق مباشرة عملكم ٠ فاتخذتم الشيوعية هاديا يرشد نشاطكم العملى كله ٠

وبعد أن يوضح لينين ضرورة البناء والعمل المستمر فى سبيل تحقيق هذا البناء يتناول على وجه التحديد المقصود بالأخلاق الماركسية فيقول «هل توجد أخلاق شيوعية ؟ بديهى أن نعم ٠ يزعمون غالبا أن ليس أن لنا أخلاق خاصة بنا ، وتتهمنا البرجوازية فى الاغلب ، بأننا نهـدم

كل أخـــلاق «وفى ذلك خلط يشوش الافـــكار ليزرع الاضطـــراب ، ويبث الضـــلال فى عقـــول العمال والفلاحـــين فبأى معنى ننكر ، نحن ، الأخلاق ؟ أننا ننكر الأخلاق الذى تبشر بها البرجوازية فى دعواها أن الأخلاق مشتقة من أوامر الله ، مع هذه النقطة نقول ، بداهة ، أننا لا نؤمن بالله واننا نعرف حق المعرفه أن رجال الدين وكبـــار الملاك العقـــاريين والبرجـــوازيين يتكلمون باسم الله ليكفلوا مصـــالحهم الاستغلالية .... وكل أخلاق من هذا النوع ، أخـــلاق مستمدة من تصورات غريبة عن الانسان ، غريبة عن الطبقات ، نحن لها منكرون . نقول انها خداع يغش العمال والفلاحين ويضمر حشو أدمغتهم بما يحقق مصلحة الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين» .

ويستمر لينين فيربط بين الأخلاق والنضال البروليتارى فيقول «نحن نقول أن أخلاقنا كلها تستهدف مصلحة النضـــال الطبقى البروليتارى ، وتشتق من هذه المصلحة .قام المجتمع القديم على أساس التقابل بين العمال جميعا وجميع الفلاحين وبين كبار الملاك العقاريين والرأسماليين. وقد ترتب علينا أن نهدم ذلك كله ، وأن نقلب المضطهدين ، وكان من الضرورى أن نحقق الاتحاد لتحقيق ذلك ، ولم يكن خلق هذا الاتحاد بالأمر الذى يوكل الى الاله الطيب ، لأن هذا الاتحاد لم يكون فى وسعه أن يصـــدر الا عن المعامل والمصـــانع الا عن البروليتاريا المثقفة وقد استيقظت من رقدتها الطويلة ، وغفوتها المديدة ... ان الأخلاق ، اذا نظرنا اليها خارج المجتمع الانسانى ، لم تكن فى رأينا موجودة . وعندنا أن الأخلاق ، كل الأخلاق ، تتبع مصالح النضال الطبقى البروليتارى.

ويمضى لينين فى تحديد منازل النضال ، وبيان ما يشبه أن يكون فى نظره الانتقال من جهاد أصغر الى جهاد أعظم فيقول «لم يكن من العسير طرد القيصر . لأن أياما قليلة كانت تكفى ولم يكن عســـيرا جدا طرد الملاك العقاريين — لأننا استطعنا تحقيق ذلك خلال بضعة شهور — ولم

يكون عسيرا كذلك طرد الرأسماليين • ولكن كان من أكثر الامور صعوبة وعنفا حذف الطبقات • فالانقسام الى عمال وفلاحين يظل دائما ، واذا قبع فلاح فى قطعة أرضه ، وتملك فائض قمحه . أى القمح الذى لايحتاج هو اليه ، لا من أجل نفسه ، ولا من أجل ما شيته ، وغدا الآخرون ، جميع الآخرون ، يحتاجون رغم ذلك الى الخبز ، تحول هذا الفـــلاح عندئذ الى مستغل • وكلما أمسك بهذا القمح وجد من النافع أن يقول : (ماذا يعنينى أن يجوع الآخرون ؟ أنهم كلما جاءوا تمكنت من بيع قمحى بثمن أعلى) • أن الواجب يقضى بأن يعمل الجميع بحسب خطة مشتركة : على أرض مشتركة ، فى معامل ومصانع مشتركة ، وبحسب نظام مشترك• فهل هذا سهل التحقيق ؟ انكم تدركون الآن أن هذا الامر أشد عسرا منه عندما كان يستلزم طرد القيصر وكبار الملاك العقاريين والرأسماليين • فمن واجب البروليتاريا ، هذه المرة ، أن تعيد تربية وتثقيف قسم من الفلاحين ، وأن تجذب الى صفوفها الفلاحين العمال لتقضى على مقاومة الفلاحين الموسرين ، الذين يثرون من بؤس الآخرين» •

«ذلك هو هدف النضال البروليتارى الذى لم يتحقق بعد ، ولا يمكن أن يتحقق بطرد القيصر ، وطرد الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين • وأن تحقق هـــذا النضال بالذات هـــو رسالة النظام الذى ندعـــوه ديكتاتورية البروليتاريين ، ينبغى أن تخضع المصالح جميعا لهذا النضال وتخضع أخلاقنا الشيوعية لرسالته» •

أن الأخلاق ، فى نظـــر الشيوعية ، تتمثل كلها فى نظام التضامن المتسق ، ونضال الجماهير نضالا واعيا ضد المستغلين ، ونحن لا نؤمن بالأخلاق السرمدية ، ونفضـــح القصص الكاذبة الملفقة فى موضـــوع الأخلاق ، ونرى أن الأخلاق تصلح للرقى بالمجتمع الانسانى الى أعلى ، والنهوض به للتحرر من استغلال العمل •

الفصل الثامن

بوزانكيت

والفلسفة المثالية

اولا

حياته ومؤلفـاته

يعد بوزانكيت على قمة البناء المثالى فى انجلترا(*) ولذا يمكن اعتباره مثالا طيبا لهذا التيار • ولد بوزانكيت فى انجلترا عام ١٨٤٨ وتعلم هناك حتى صار أستاذا للفلسفة الأخلاقية بجامعة سانت أندروز وتوفى فى لندن عام ١٩٢٣ • كتب فى كل الميـــادين وألف فى كل فروع الفلسفة وأهم مؤلفاته :

1. Knowledge and Reality.

المعرفة والواقع نشر عام ١٨٨٥

2. Logic or the Morphology of Knowledge.

نشر فى مجلدين عام ١٨١٨ (الطبعة الثانية عام ١٩١١)

3. History of Aesthetic.

تاريخ علم الجمال ـــ نشر عام ١٨٩٢ (الطبعة الثانية ١٩٠٤)

4. Essentials of logic.

أسس المنطق ـــ نشر عام ١٨١٥

5. Psychology of the moral self.

سيكولوجية الذات الأخلاقية ـــ نشر عام ١٨٩٧

6. Philosophical theory of the state.

النظرية الفلسفية للدولة ـــ نشر عام ١٨٩٩

(*) انظـر تفاصيل ذلك فى كتاب المؤلف «بوزانكيت قمة المثالية فى انجلترا» ، الدار القومية للطباعة والنشر ، الاسكندرية ١٩٧٣ •

7. The principles of Individuality and value.

مبدأ الفردية والقيمة — محاضرات جيفورد — عام ١٩١٢

8. The value and destiny of the Individual.

قيمة الفرد ومصيره — محاضرات جيفورد — عام ١٩١٣

9. The distinction between mind and its objects.

التمييز بين الذهن وموضوعه — نشر عام ١٩١٣

10. Three lectures on Aesthetic.

ثلاث محاضرات فى علم الجمال — نشر عام ١٩١٥

11. Social and International Ideals.

المثل العليا الاجتماعية والدولية — نشر عام ١٩١٧

12. Some suggestions in ethics.

بعض الاقتراحات فى الأخلاق — نشر عام ١٩١٨

13. What religion is ?

ما هو الدين — نشر عام ١٩٢٠

هـــذا وسنذكر هنا عنـــد عرضنا لفلسفة بوزانكيت المثالية فلسفة السياسة ، وفلسفة الأخلاق ، وأخيرا فلسفة الجمال •

ثانيـا

فلسفة بوزانكيت السياسية

ان النظرية الفلسفية للدولة التى يقدمها بوزانكيت فى كتابه «النظرية الفلسفية للدولة» يمكن أن نجـــد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة محدثين وعلى وجه خاص عند هيجل وجرين وبرادلى وولاس ، وفى هذا يقول بوزانكيت ان قراء الفلسفة يعتقدون بأن «جوهر النظرية المقدمة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين يخص منهم هيجل وجرين وبرادلى وولاس[٣] •

قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة :

يطالعنا بوزانكيت فى بداية الفصل الأول من كتابه «النظرية الفلسفية للدولة» بما يعنيه بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظـرية غير الفلسفية فيقول «ان الاختلاف الرئيسى يقوم فى أن المعالجة الفلسفية هى دراسة شىء على أنه كلى ، ودراسته من حيث هو ذاته»[٢٣] وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التى تهتم بالتفاصيل وبالجزئيات وتهدف الى أغراض عملية ونفعية • ان النظرية الفلسفية يقول بوزانكيت «تعالج التأثير الكلى والمستمر للموضوعات»[٤] كما أنها تهدف الى تأكيد ماهية الشىء ، ووجوده وملامحه الكلية ، ومجالاته العامة خلال العالم •

ويقـــول بوزانكيت ان تعبيرات مثل «فى ذاته» و «من أجل ذاته» لايمكن أن يكون لها مدلول ومغزى الا اذا اصطبغت بالكلية فنرى موضعها

---

1. Ibid : p. viii.
2. Ibid : p. 1.
3. Ibid : p. 1.

وعلاقتها بالكل الذى تنطوى تحته ، كذلك نرى مركزها فى هذا الاطار الكلى الشامل ٠

اننا نستطيع أن نقول بمعنى ما انه «ما من انسان يحيا الا وتوجد دولة»[٤] ٠وهذا يعنى أنه توجد هناك دائما تجمعات أو ارتباطات أكبر من العائلة ٠ ولكن هذا المعنى العام للدولة لايمكن أن يرضى شغفنا أو يشبع فضولنا بصدد مانتطلع اليه فى الشئون السياسية ، وعليه فاننا نتجه الى معنى آخر أكثر تحديدا من هذا لكى نوقظ شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذى يندرج فيه الفرد كعضـــو مترابط مع سائر الأعضــــاء ٠ ويقول بوزانكيت «ان مثل هذا الشغف انما تدعم بواسطة نوعين من الحيـــــاة الاجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان القدامى والدولة القومية عند المحدثين»[٥] ٠

ودراسة دولة المدينة الاغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجوهرية لبداية الفلسفة السياسية،كما أن دراسة الدولة القومية ستريناً كيف انتعشت الفلسفة وتطورت الى أن وصلت الى مثل هذه الدولة ٠

واذا ما نظرنا الى دولة المدينة الاغريقية فى ارتباطها بميلاد الفلسفة السياسية فاننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تشد انتباهنا الأولى : هى نوع الخبرة التى كانت سائدة ، والثـــانية نوع العقلية التى تتضمنها تلك الخبرة ، والثالثة نوع الفهم أو التفسير الذى استخلصها ذلك العقل من تلك الخبرة ٠

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بوزانكيت أن دولة المدينة الأغريقية كانت تمتاز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرهما فى تواجد

4. Ibid : p. 3.
5. Ibid : p. 3.

الشعور السياسى بمعناه الدقيق فى خبرة المجتمع الاغريقى بالذات وغيه وحده • فلقد كان الحكم الذاتى Autonomy موجودا ، وكان لهذا الحكم الذاتى قانونه الخاص به ، وكانت المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية Isonomy موجودة ومتغلغلة فى صميم الكيان الاغريقى • ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التى هزت الاغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلن سواسيه الناس فى الحقوق والواجبات كما ظهرت الوثائق السياسية فى هذه الآونة ، علاوة على أننا يمكن أن نتلمس فى صميم الخبرة السياسية الاغريقية اذعان الأقلية لرغبة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات •

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطا معينا من العقلية ، وهذه هى النقطة الثانية • ويرى بوزانكيت أنه ليس من المدهش أن نثبت ادانة العلم والفلسفة منذ الميلاد الى السياسيات ، ذلك أن السياسيات هى تعبير عن العقل الذى ينادى بالعقلانية بين الانسان والآخرين ، تماما كما أن الفلسفة والعلم هى التعبير عن العلائقية التى تربط الخبرة الانسانية برباط كلى متصل ان العقل الذى يعرف ذاته عمليا على أنه فى «كل» يمكن أن يتعرف على ذاته نظريا على أنه مندرج فى نظام كامل للطبيعة • ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذى كان موجودا فى دولة المدينة الاغريقية كان نمطا كليا مندرجا فى نظام عام •

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التى استخلصها العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيت ان مثل هذا الفهم لابد وأن يرجع «الى المعقول التى تتأمل فيها»[٦] وهنا عودة الى فكرة الكلية • ثم يرى بوزانكيت أن الفهم الأساسى ، وأن الفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الاغريقية كما نجدها عند أفلاطون وأرسطو هى أن

7. Ibid : p. 6.

«العقل الانسانى لا يمكنه أن يتوصل الى الحياة الكاملة والحقة الا فى مجتمع العقول»[٧] بمعنى آخر ان العقل الانسانى لا تستقيم حياته الا مع العقول الأخرى ، ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل . أو يصبح الانسان هو المخلوق الذى تشكل من أجل أن يحيا فى دولة أو مجتمع • وفى هذا يقول أرسطو (والنص اقتبسه بوزانكيت منه) «ان الانسان هو المخلوق الذى تشكل من أجل الحياة فى دولة المدينة»[٨] •

هكذا استقت الفلسفة السياسية أصولها من دولة المدينة الاغريقية، ومن خلاصة الفكر السياسى عند اليونان ومع مرور الزمن أصبحت دولة المدينة الاغريقية شيئا تاريخيا مر وانتهى ، فلقد تغيرت الفلسفة الاجتماعية والسياسية لليونان ، وبالتالى فلقد تغيرت النظرة الى دولة المدينة مع تغير هذه الفلسفة ، ولقد أصبح اتجاه المفكرين منذ هذا التاريخ العتيق الى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيمايتعلق بالحياة وبالسلوك منصب فى قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين واللاهوت وبالتشريع • ولقد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقية والدينية يطلب الحياة التى تحقق له الرضا بغض النظر عن المجتمع الانساني • ولقد تباعد المفكرون السياسيون عن فكر أرسطو وعن دولة المدينة ، وقبل البعض الآخر الفكر الأرسطى أو جوهره على الأقل،ووفق الآخرون بين أفكاره وأفكارهم الا أنه يمكننا القول مع بوزانكيت بأنه من القرن التاسع الى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية فى أوروبا الحديثة تنتشر وتزدهر «وفى أواخر هذه الفترة وبعدها وعلى وجه التحديد فى القرن السابع عشر تيقظ الشعور القومى عند الانجليز وعند غيرهم ، كما عاد التأمل السياسى بمعناه الدقيق مرة أخرى الى سياسات أرسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة[٩] •

8. Ibid : p. 6
9. Ibid : pp. 10-11.

غاية الدولة وحدود فعلها : الحقوق والواجبات :

ان الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد يقول بوزانكيت (هى تحقيق الحياة الأحسن) ، ويجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن «لأن اعتمادنا كله منصب على المنطق الأساسى للطبيعة الانسانية من حيث هى عاقلة»[١٠] ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر الى هذه الحياة الأفضل أو الأحسن من زاوية عقلية ومعنوية وشعورية ، وليس من زاوية طبيعية جزئية مادية ، وذلك لأننا طبقا للخط البوزانكيتى — لن نتمكن من الوصول الى الكلية من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المبعثرة المشتتة والفرادى • وفى هذا يقول بوزانكيت بكل وضوح سائرا فى هذا الاتجاه، «والآن فانه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال الشعور الكلى» •

والشعور لايوجد الا اذا كان أكبر من ذاته ، أعنى الا اذا خرج عن انعزاليته وانفراديته واتحد فى وحدة أخرى • ان الشعور لن تكـــون له حقيقته بدون هذا الارتباط بما هو كلى وعام •

ولكن ألا ينحرف هذا الشعور المنعزل أو ذاك عن خط السير العام والكلى ، فيجعل من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة ، ضاربا عرض الحائط بالشعور العام ؟ يجيب بوزانكيت هنا نعم قد يحدث هذا، واذن فلابد أن يكون فى الدولة قوة تجبر تلك الذات الانانية على التراجع والرجوع الى الذات الكلية الحقيقية ، ومن ثم نجد بوزانكيت يقرر أنه لابد أن يتوفر فى الدولة عنصر القوة لكى تقوم بهذه المهمة ، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية والارتقاء بها الى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين •

ويرى بوزانكيت أن الفرد لايمكن أن يكون ولاءه الا لدولة واحدة

---

10. Ibid : p. 169.

يكون خاضعا لها ولقوانينها ، وهذا يقرره بوزانكيت بصراحة وبقوة فى النص القائل بأن «كل فرد فى الحياة المتحضرة يجب أن ينتمى الى دولة واحدة ، والى دولة واحدة فقط»(١١) •

أما بخصوص فعل الدولة فان بوزانكيت يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين ، الزاوية الأولى يتناول فيها فعل الدولة على أنه محاولة الوصول الى الحقوق ، والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقـــاب •

وفى الزاوية الأولى يقول بوزانكيت «ان الحـــق له دلالات شرعية وأخلاقية»(١٢) وتلك الدلالات الشرعية والأخـــلاقية تدعم بالقوانين • ويرى بوزانكيت أن هناك نسقان من الحقوق ، النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظر المجتمع كله ، والنسق الثانى هو نسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد ، وبالنسبة للنسق الأول ، فاننا نرى بوزانكيت يصفه بأنه «كل عضوى للحالات الظاهرية الضرورية للحياة العقلية»(١٣) وفى هذا النسق لا يرى الانسان المتحضر شيئا الا النظام الذى يتغلغل فى صميم الحياة ، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكليته •

وفى النسق التالى المتعلق بنسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد يقول بوزانكيت ان هـــذا النسق يتعلق بالحـــوادث الخارجية ــ المدعمـــة بالقانون ــ والمتعلقة بوضع الفرد فى المجتمع •

ويرى بوزانكيت أنه من المعتاد أن يقال أن كل حق يتضمن واجبا، كما يرى أن هناك تفسير خاطىء بالنسبة للواجب وهو أنه ما يجبر عليه

---

11. Ibid : p. 173.
12. Ibid : p. 188.
13. Ibid : p. 189.

الفرد أو ما يفرض عليه • أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه الغرض أو الهدف الذى نسعى بواسطته الى تحقيق الحياة الأحسن •

وللوصول الى الحقوق يلزم أن تمارس الدولة القوة «والقوة العظمى يمكن أن تمارس على الطبيعة الانسانية بالاثابة وبالعقاب معا»[١٤] • وهنا نأتى الى الزاوية الثانية التى يتناول فيها بوزانكيت فعل الدولة على أنه نوع من العقاب•وقبل أن نتناول العقاب،وقبل أن نتدارسه سنتناول الاثابة • وبوزانكيت يقول فى هذا الصدد ان الاثابة تلعب دورا صغيرا، وتشارك مشاركة ضئيلة فى القوة العامة للمجتمع ، وفى بلوغ الذات الى مرتبة الكلية والوحدة • فلقد كانت الاثابة عند اليونان القدامى بمثابة تشجيع للروح العامة على الروح الأنانية •

أما بالنسبة الى العقاب فيرى بوزانكيت أن تأثيره أشد • وهناك فى المذهب البوزانكيتى ثلاثة أنواع من العقاب :

١ ـ عقاب اصلاحى punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن المخطىء هو كالمريض تماما يحتاج الى علاج والى اصلاح •

٢ ـ عقاب جزائى punishment as retributory وهذا النوع يوقع الجزاء على كل من خرج عن قوانين المجتمع •

٣ ـ عقاب معوق أو مانع punishment as deterrent وهذا النوع يمنع أو يعوق الفرد الذى أخطأ ، من الوقوع فى الخطأ مرة أخرى •

والخلاصة يقول بوزانكيت هى أن القسر أو العقاب أو القوة ما هى الا ممارسة للارادة العامة ، ومحاولة للارتفاع والارتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفعية الى الذات الكلية العامة العاقلة • ان كل

---

14. Ibid : ch. vii. p. 201.

فعل الدولة يقول بوزانكيت هو «أساس ممارسة الارادة الحقيقية ، أو الارادة العقلية التى يقول عنها المنطق من حيث هى كذلك»[١٥] ومن هذا نخلص الى أن كل فعل للدولة سواء أكان متضمنا فى نسق الحقوق أو كان داخلا ضمن نسق العقاب هو ممارسة للارادة الحقيقية الكلية •

النظم السياسية وغير السياسية :

ان ما يهمنا الآن هو أن نتتبع التفكير البوزانكيتى فيما يتعلق بالنظام السياسية وغير السياسية — وأول ما يقابلنا فى هذا الصدد أن بوزانكيت تمشيا مع الخط العام لفلسفته ، ولجوهر تفكيره يعتبر تلك النظم أفكارا أخلاقية ، ولنقترب الآن عن كثب لنرى جوهر تفكير بوزانكيت فى هذا الصـــدد •

يقول بوزانكيت «ان العلاقة بين أى عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها بالعلاقة بين فهمنا لموضوع واحد وبين رأينا عن طبيعة الكل»[١٦] ومعنى ذلك أننا حينما نعالج العقل الانسانى ، انما نعالجه وهو فى ارتباط بالمجتمع وبالدولة ، ولا نعالجه منفردا ومنعزلا ومستقلا •

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان المبادىء التى تؤسس المجتمع واقعية وفكرية وغائية ، وهذه الواقعية والفكرية والغائية تتحد كلها فيما يسمى بالنظم • ومن هذا نخلص الى أن النظم ذات طبيعة متحدة تجمع بين الواقع والفكر والغاية • ويقول بوزانكيت بعد هـــذا أنه ليس من الضرورى أن نتعقب بالفحص والتحليل الظواهر الخارجية للنظم كوقائع، ولكن ما يهمنا أن نتعقب الطبيعة السامية لهذه النظم على أنها أفكار لها غايات ، أى نتعقب تلك النظم على أنها أفكار مثالية •

---

15. Ibid : pp. 216-217.
16. Ibid : p. 275.

ان أى تنظيم قد يقوم بدون قانون أو تشريع أو قد يجىء نتيجة للارادة العامة • ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه فى الحسبان ، وهو أنه مهما كان من هذا الأمر أو ذاك فان كل تنظيم انما يؤسس لكى يحقق غرضا أو غاية عامة معينة ، ومادام يحقق غرضا أو غاية معينة ، فـانه يشير اذن الى شىء كلى لا الى شىء فردى ، ذلك لأنه «يتضمن غرضا أو شعورا لأكثر من عقل واحد»[١٧] • بمعنى آخر ان العقل المتضمن هنا ليس عقلا فرديا وانما عقل اجتماعى •

ويمضى بوزانكيت فى تحليله فيرى أن العائلة نظام أخـــلاقى وأن الملكية تنظيم خلقى ، وهما نابعان عن العقل : كما يفسر الجيرة بأنهـــا عنصر عقلى أيضا وعبارة عن تنظيم أخلاقى ، كما أن الطبقة هى الأخرى عنصر من عناصر العقل ، ويتناول فى هذا الصدد الطبقة الصغيرة ويشير الى متضمناتها الأخلاقية •

ويرى أن الدولة القومية «هى التنظيم العريض الذى يحتوى على خبرة عامة ولازمة للحياة العامة • وهذا ما يجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أعلى من قوة الأفراد[١٨] •

ولما كانت الدولة القومية تنظيما ، فيلزم أنه لا يوجد للفرد الواحد الا دولة واحدة • والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية ، لأنها بقواها المختلفة ، وبارادتها العامة ، تجبر الذات الأنانية على الارتفاع والسمو حتى تصل بها الى الذات الكلية العامة •

يقول بوزانكيت «والدولة القومية كفكرة أخلاقية هى عقيدة أو هدف بل ويمكن القول بأنها ارسالية»[١٩] تقوم بالتبشير وتنادى باتباع الهدى•

---

17. Ibid : p. 277.
18. Ibid : p. 298.
19. Ibid : pp. 589.

وبعد أن يتناول بوزانكيت الأسرة والملكية والجيرة والطبقة والدولة القومية ، ويرى فيها جميعا أنها نظم أخلاقية وفكرية نجده لا يتوقف عند الدولة القومية ، وانما يتخطاها الى الانسانية بوجه عام . ومما لاشك فيه أن الانسانية وهى «عالم الكائنات العاقلة التى تعمر وجه البسيطة ، والمدركة على أنها وحدة»[٢٠] لابد أن يكون لها شأنها فى فلسفة كفلسفة بوزانكيت . ولذلك فهو يقرر أن الفلسفة الكاملة لا يمكن أن تقف عند الدولة دون أن تتعداها الى الانسانية،وهى الفكرة العامة جدا. ويرى بوزانكيت أن فكرة الانسانية يجب أن تظهـــر لكى تسيطر على الدولة ولكى ترتفع عليها ، ولكى تجمع الأغراض والامكانيات المتعلقة بالحياة الانسانية «ففكرة الانسانية فكرة كلية وعامة»[٢١] .

وفى رأى بوزانكيت أن فكرة الانسانية ليست مترادفة مع النـــوع الانسانى ، كما أنها لا تتساوى مع النوع الانسانى من حيث هو مجتمع، ان فكرة الانسانية هنا ليست جمعا لأفراد أو لأعداد من الجنس البشرى، وانما هى أكثر كمالا وكلية من هذا . وفى هذا يقول بوزانكيت «ان فكرتنا عن الانسان لم تتكون عن طريق الاحصاء الساذج،ولكن تكونت عن طريق قانون يفسر الوقائع الأدنى كمالا وترابطا بواسطة وقائع أكثر كمـالا وارتباطا»[٢٢] . وبديهى أن فكرة الانسانية ليست مترادفـــة مع فكرة النوع الانسانى الذى يكون مجتمعـــا ما . اذ أن فكرة الانسانية أعم وأشمل وأكثر ارتباطا وعقلية من هذا المجتمع أو ذاك .

لقد وصلنا الآن مع بوزانكيت الى تحليله للنظم مبتدئين بالعائلة ثم الطبقة ثم الدولة ثم النوع الانسانى ثم الانسانية على أنها أفكار متوالية تتالى على هذا النحو طبقا لدرجة نضجها وكمالها وكليتها ، فالطبقة أكمل

---

20. Ibid : p. 593.
21. Ibid : p. 305.
22. Ibid : p. 306.

من العائلة والدولة أعم من الطبقة ، والنوع الانسانى أشمل من الدولة، اذ النوع الانسانى أعظم من الدولة،وفكرة الانسانية أكثر كمالا وترابطا من فكرة النوع الانسانى . ولقد رأينا بوزانكيت يتناول هذه الأفكار جميعها من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة . والمهم الآن هو الى أين نصل فى هذه المتوالية ؟ وما هى نهاية المطاف لهذه الرحلة الفكرية المثالية المبتدئة من الفرد أساسا والمتدرجة الى العـــائلة والى غيرها من النظم المتفاوتة ؟ هنا يجيب بوزانكيت ، ان نهاية المطاف ليست هى الدولة أو النوع الانسانى أو حتى فكرة الانسانية ، ان العقل الانسانى يستمر فى التحرك لكى يزيح التناقض ولكن يشكل عالمه وذاته فى وحدة أعلى، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التى يرى بوزانكيت «أنها دم المجتمع»[٢٣] .

ألسنا هنا أمام تفكير هيجلى خالص ؟ ألسنا هنا أمام مبدأ التناقض أساس الديالكتيك الهيجلى ، ذلك الديالكتيك الذى لا يتوقف فيه العقل عن طريق ازاحة التناقض لكى يصل الى المطلق ؟ يجب أن نقرر بصراحة أن هذا الذى أورده بوزانكيت عن مبدأ التناقض وعن تحرك العقــل الانسانى ، وعن تفتح الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة ، هى أفكار هيجيلية من الطراز الأول بل هى أساس وصلب الديالكتيك الهيجلى .

وقبل أن ننتقل من هذه النقطة ، نود أن نشير هنا الى فكرة هامة وهى أن بوزانكيت ينتقل عنده العقل من الأسرة الى الطبقة الى الدولة القومية .... وهكذا باحثا عن الكمال والتمام والكلية ، منحيا عن طريق التناقض الذى يكون بينها ، هادفا الى الوصول الى أقصى درجات الكمال والكلية ، هذا العقل هو الأساس وهو الأصل . ان العقل هو الأساس وهو الأصل وحركته الداخلية الفكرية هى التى ينتج عنهـــا كل هذه الفروع . ان بحث العقل عن وحدة أعلى جعلته ينتقل ــ فى حركة داخلية

---

23. Ibid : p. 310.

فكرية أصلية ــ من ذاته كذات عامة الى ماهو أشمل وأعم وأكمل ، ولكنه هو الأساس • ولذلك فنحن نجد بوزانكيت ، وفى نهاية كتابه هــذا ، وبالتطبيق على المجال السياسى وحده يقول «ان حكم الذات هو أساس الحكم السياسى»[٢٤] •

نحن هنا أيضا أمام الديالكتيك الهيجلى ، أمام حركة العقل الداخلية التى ينتقل فيها من فكرة الى أخرى حتى يصـــل الى الكمال ••• الى المطلق ••• الى التمام •

والواقع أن بوزانكيت تأثر فى فلسفته السياسية بهيجل وروسو على وجه خاص • ويرى بوزانكيت تأكيدا لهذا الرأى الأخير أن تأثير فلسفة جان جاك روسو السياسية على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيرا وعظيما ، بل ويرى أكثر من ذلك أنه ما من فيلسوف فرنسى كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو ••• يقـــول بوزانكيت «لقد كان لروسو من القوة فى ألمانيا ما لم يحصل عليه أى كاتب فرنسى خـــارج بلاده»[٢٥] ويأخذ بوزانكيت فى الفصل التاسع من هذا الكتاب فى بيان تأثير روسو على الفكر الالمانى خصوصا عند كانط وفشته وهيجل مستعينا بالنصوص التى تشير الى هذا التأثير ، مبينـــا الوشائج التى تربط بين الفكر الالمـــانى وفكر روسو ، معـــددا للروابط المختلفة بين هـــذين النوعين من الفكر ، عارضا لأوجه التأثير والتأثر بينهما ، شارحا كيف أن الفكر الالمانى مدين لفكر روسو •

ويلاحظ بوجه عام أن تأثير كتابات هيجل قد سادت الفصل التاسع كله والفصل الذى يليه بوجه خاص ، كما سادت الروح الهيجلية صفحات كثيرة من هذا الكتاب ، ولعل هذا يرجع الى تأثير فلسفة هيجل على الفكر

---

24. Ibid : p. 311.
25. Ibid : p. 219.

البوزانكيتى • ان بوزانكيت يعرض لكتاب هيجـــل عن فلسفة الحـــق Philosophy of right بصورة مسهبة وعريضة ، ويتفق معه فى معظم نقاط فلسفته بل وفى جوهـــر فلسفته وفى صميمها ؛ كما يعرض لفلسفة الروح عند هيجل بالاضافة الى عرضه لكثير من الآراء الهيجلية مبينـــا أوجه الاتفاق والتعارض فيها مع فكر توماس هل جرين • ولقد تلمسنا فيما سبق ، وأثناء عـــرض فلسفة بوزانكيت السياسية ، آثار كل من روسو وهيجل فى تلك الفلسفة • ولما كان هيجل متأثرا بروسو على حد قول بوزانكيت فان دين بوزانكيت لروسو يكون كبيرا •



ثالثـا

فلسفة بوزانكيت الاخلاقيــة

لقد جرى العرف الفلسفى فى المجال الأخلاقى على أن يحدد صيغا معينة أو أوامر أخلاقية يروم بها توجيه السلوك توجيها أخلاقيا • ولذلك انحدرت الينا الكثير من الصيغ والوصايا والمصطلحات والأفــكار التى تتجه هذا الاتجاه • ترى هل يتخذ بوزانكيت هذا الطريق أعنى هل يضع لنا شروطا وصيغا توجه سلوكنا فى ميدان الأخلاق ؟ وهل يرى فى الأخلاق فلسفة تبدأ بأوامر أخلاقية يجب أن يتبعها الانسان لكى يكون أخلاقيا ؟ وهل يعدد وصاياه سواء أكانت عشرة أو أقل أو أكثر يوصينا بالاسترشاد بها واتباعها ؟ أم أن الأمر لايعدو أن يكون هذا أو ذاك ؟ هــذا هو ما سنتبينه بعد دراستنا للأخلاق عند بوزانكيت •

يرى بوزانكيت أن هناك ثلاثة مواقف يقفها بعض الناس عند النظر فى الحياة وفى السلوك الأخلاقى وفى تقديرهم للخير وهى :

أولا : موقف الرضا Complancy ويذهب هذا الموقف الى «أن كل شىء على ما يرام ، سواء فى عالمنا هذا أو فى العوالم الأخرى»[٢٦] ومن ثم فان هذا الموقف يرفض أن يقول أن هناك شرا ، فكل شىء خير كما أنه يؤيد الاتجاه القائل بأن الكمال موجود فى كل الأشياء ، وأن الخيرية سائدة ، والقيم منتشرة • وباختصار هو موقف تفاؤلى ساذج •

ثانيا : موقف الرجاء أو التوقع Expectancy : وهو موقف يرى

---

26. Bosanquet, B. : Some Sugestion in Ethies ch. vii. p. 172.

الشر واللاكمال فى سلسلة الحوادث التى تقع أمامنا ، ولكنه يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينتهى فيها الشر ، وتتلاشى فيها كل الآلام الســـابقة وتنقضى بالتعويض أو بالمكافأة أو بالاثابة Compensation

ثالثا : موقف اليأس أو القنوط Despair وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخيرية والكمال ، ولكنه ينكر امكانية الوصول الى هذا الخير أو ذلك الكمال سواء فى عالمنا أو فى العوالم الأخرى فهو موقف يائس خالى من كل أمل فى الوصول الى الكمال أو الخير •

ويرى بوزانكيت بعد عرضه للمواقف الثلاثة السابقة أن«أولئك الذين يتبنون أيا من المواقف الثلاثة الآنفة •• قد ضلوا الطريق»[٢٧] ؛ فليست لديهم البصيرة التى تمكنهم من رؤية الحقيقة ، كما أنها بجملتها مواقف زائفة ساذجة : لا نصيب لها من الصحة : فموقف الرضـــا هو بلا شك موقف ساذج زائف فى قبوله كل شىء على أنه خير ، وفى رضـــائه عن الحوادث والظواهر رضاءا مطلقا ، وفى اقتناعه الكامل بالخيرية والكمال فى كل الأشياء • وموقف الرجاء أو التـــوقع هو موقف زائف أيضـــا خصوصا حينما يقرر بأن الكمال لا يوجد الا نتيجة لعملية تاريخية ؛ وأنه سيأتى حتما سواء فى عالمنا هذا أو فى عالم آخر نتيجة لهـــذه العملية التطورية نحو الكمال • أما الموقف الثالث والأخير أى موقف اليـــأس والقنوط فهو لا يقل عن الموقفين السابقين سذاجة وزيفـــا خصوصا فى عدم اعترافه بامكانية التوصل الى الخير أو الكمال سواء بعملية تاريخية أو بالعقيدة أو بأى وسيلة أخرى ، كما أن هذا الموقف يشـــير الى أن الانسان سيظل مبتعدا عن القيم مهما حاول ومهما ناضل • وبديهى أن اليأس يقضى على أمن الانسان وسعادته •

ان بوازنكيت هنا ينكر هذه المواقف الثلاثة ويهدمها هدما • ولنا أن

---

27. Ibid : pp. 173-174.

نسأله الآن وما السبيل ؟ يجيب بوزانكيت بأن المبدا الذى اقترحه والذى يستحق أن نعرفه جميعا هو «أن على الانسان أن يعـــرف أنه يموت دائما ، أى أنه يفقد باستمرار أجزاء من ذاته ، ومن ممتلكاته ، ومع ذلك فهو ينمو دائما،أى أنه يحقق أمرا أو يستحوذ على شىء لم يكن حاصلا عليه ، وهذا ينبثق من طبيعته التى لا يستطيع التحلل من الالتزام بها. واذا فهم الانسان هذا،ولم يكن قلبه مع الاشياء المتغيرة والرذيلة،وانما مع شىء كامل ثابت يبقى خلال فقدانه المستمر لأجزائه من ذاته وفيما تملك..اذا قبل هذا بالغريزة وبالدافع الدينى..فانه سيشعر ويدرك معنى للحياة[٢٨] ومعنى هذا أن على الانسان ان يعلم جيدا أنه لا يوجد خير بدون أن يفقد شيئا ما ، وألا يتوقع أن يرى الكمال فى عالمه المتناهى هذا مع تسليمه ــ بالرغم من هـــذا ــ بالكمـــال الحقيقى . فالحياة كسب وخسارة ، خير وشر ، كمال وعدم كمال ، ويجب أن نقبل الحيـــاة على هذا النحو . وكلما كان سلوكنا فى هذا العالم الممتلىء بالتقابلات مقادا بالارادة الخيرة المشبعة بالقيم ، كلما كان خيرا .

ولكن ما هى القيم ، وما هو هذا الخير ؟ يجيب بوزانكيت بأن القيمة أو الخير ليسامعطيتين من معطيـــات الادراك الحسى ، انهما كما يقول بوزانكيت «مقولتان تتحقق فيهما الأشياء بدرجة أكبر أو أقل» ولكنهما ليسا شيئا من هذه الأشياء [٢٩] ومن ثم ظهر القول القائل بأن القيمة غير محددة وأن الخير غير محدد أيضا،ومعنى هذا القول هو أننا لانرى القيمة كاملة فى أى مكان أو زمان،كما أننا لانرى الخير كاملا فى أى اتجاه أو فى أية أنحاء ، أنهما مقولتان لا تظهران بتمامهما وكمالهما فى أى شىء من الأشياء .

ومثل هذه الافكار عن الارادة الخيرة ، وعن أننا لا نجد الخير كاملا

---

28. Ibid : ch. vii. p. 178.
29. Ibid : ch. 11. p. 50.

فى أى اتجاه أو فى أية أنحاء وعن أن القيمة مقولة وكذلك الخير ــ مثل هذه الافكار ــ كانطية بالدرجة الاولى • وعجبا أن يتأثر بوزانكيت بكانط فى فلسفته الأخلاقيــة مع أننا ســوف نرى ــ خلال عرضنا لفلسفة بوزانكيت الأخلاقية ــ أن بوزانكيت لا يوافق على أى صيغ أو أوامر أخلاقية تقودنا وتوجه سلوكنا فى الميدان الأخلاقى ، الأمر الذى نجده بوضوح فى كتاب كانط عن نقد العقل العملى الخالص •

ونحن حينما نثبت شيئا على أنه خير وله قيمة وحينما نتفوه بحكم قيمى مثل «بعض الاشياء تكون خيرة» فاننا هنا نجعل من القيمة والخير صفتين أو كيفيتين لموضوع أو لعدة موضوعات • واذا لم نفعل هذا،أى اذا لم نربط الخير والقيمة بالأشياء فاننا «نفصــل بذلك القيمـــة عن الواقع»[30] كما يقول بوزانكيت• وبذلك تكون القيمة صفة أو كيفية كما يكون الخير صفة أو كيفية لموضوعات نخبرها من الخارج أو نصف بها الواقع أو كمــا يقــول بوزانكيت تصبح القيمـــة والخـــير «صفتين للموضوعات»[31] •

ويرى بوزانكيت أن الخير يرتبط بالارادة الخيرة ، تلك الارادة التى تميز الأرواح المتناهية أى الانسان فيقول «لا يمكن أن نتصور شيئا على أنه خير داخل أو خارج العالم ••• بدون ارادة الخير»[32] بمعنى أن الخير أو القيمة لا توجد بذاتها وانما هى تتصل بالانسان وبارادته• ومن ثم فالخير والقيمة يتصلان بالارادة الخيرة المنبثقة عن الانسان •

ولما كانت القيم متصلة بالموضوعات من جهة ، وبارادة الانسان من جهة أخرى ، فان النتيجة هى أن «العـــالم الواقعى هو عالم قيم»[33]

---

30. Ibid : p. 53.
31. Ibid : ch. III. p. 65.
32. Ibid : ch. III. p. 58.
33. Ibid : ch. III p. 65.

وأن القيم مرتبطة فيما بينها • وهذا يؤكد اتجاه بوزانكيت الى الوحدة والكلية والترابط ، ذلك الاتجـــاه الذى ستوضحه العناصر التالية التى سنتناولها هنا ونحن بصدد دراسة الأخلاق عند بوزانكيت • ويمكن بلورة أخلاق بوزانكيت فى العناصر الآتية : الحياة لأجل الآخرين ، والخـــير الاجتماعى ، والغباء والشر والعقاب ، والضمير ، كما سنعرض لدراسة نقدية تحليلية للأخلاق عنده •

الحياة لأجل الآخرين :

«حينما نقول ان انسانا أو انسانة ما يحيا أو تحيا كلية لأجل الآخرين فاننا نعنى بهذا مدحا غـــير محدد»[٣٤] أى نعنى به سموا أو علوا فى الايثارية والاشارة الى شخصية تكرس نفسها كلية للخدمة Unselfishness العامة • ونحن هنا لا نجد أية صعوبة عملية فى فهم هذه العبارة على الرغم من أنها غير محددة ، وعدم تحديدها هذا يثير بعض الأسئلة مثل : ما معنى أن تحيا لأجل الآخرين ؟ وما تلك الأشياء التى يمكن أن يقدمها الفرد الى الآخرين ؟ وهل يعلم الفرد ماذا يجب عليه أن يفعـــله ازاء الآخرين ؟ وهل درس اهتمامهم أو رفاهيتهم ؟ وهل هو يهتم باخلاص وبايثار بهم وبحياتهم ؟ ثم قد يسأل الانسان نفسه فوق كل هذه الاسئلة المحيرة سؤالا أكثر تعقيدا منها وهو : ما الذى امتلكه أنا لكى أقدمه الى الآخرين ؟ •

وهذا كله يجعلنا ننظر الى العبارة «الحياة لأجل الآخرين» نظرة أكثر دقة واتقانا من النظرة العادية الفضفاضة الساذجة التى ينظر بها الانسان العادى • واذا نظرنا اليها هذه النظرة الدقيقة فانه سيتضح لنا على التو أن هذه العبارة يجب أن تخرج عن عدم التحديد هذا لكى تصبح محددة • وهنا يقول بوزانكيت «••• أنه لمن الواضح أن الحياة

34. Ibid : ch. I p. 10.

لأجل الآخرين يجب أن تتضمن قيما محـــددة ووضعية نكد فى الوصول اليها أو ايجادها»(٣٥) •

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين ليست متساوية مع الايثارية أو التضحية بالذات : فمن جهة أولى يذهب بوزانكيت الى أننا لا نلاحظ جانب البذل أو الايثار وحده كما لا نلاحظ جانب الأخذ أو الأثرة وحده أيضا ، وانما نحن نلاحظهما دائما معا • يقول بوزانكيت «وفى الواقع فاننا نعطى فى كل فعل نفعله شيئا ونحصل على شىء»(٣٦) وعلى ذلك فالايثارية وان كانت خيرا فانها لا تعنى تماما ولا تقابل عبارة «الحياة لأجل الآخـــرين» اذ لا ايثار بدون أثره ولا عطـــاء بدون أخـــذ • ومن جهـــة ثانية يذهب بوزانكيت الى أن التضحية بالذات ذات معنى أعمق من الحياة لأجل الآخرين فيقول «ان قانون التضحية ليس له علاقة خاصة بالأفعال المتصلة بالأشخاص الآخرين ، انه يشير الى شىء أعمق وأوسع من الحياة لأجل الآخرين»(٣٧) كما يقرر بوزانكيت أنه فى بعض الأحوال تتساوى التضحية بالذات مع التضحية بالآخـــرين فيقول ان قانون التضحية «يعتمد على مبدأ قد يتضمن التضحية بالآخرين بنفس القوة التى يتضمن بها على التضحية بالذات»(٣٨) ويخلص بوزانكيت من هذا الى أن الحيـــاة لأجل الآخـــرين ليست هى بالضبط الايثارية أو التضحية بالذات •

واذا عدنا الآن الى قول بوزانكيت الذى يقرر فيه أن الحياة لأجل الآخرين تتضمن قيما محددة ووضعية،فان أول معنى يمكن أن نستخلصه من هذا القول هو أن هذه القيم غير شخصية • وهذا أمر واضح فيما

---

35. Ibid : p. 4.
36. Ibid : ch. I. p. 4.
37. Ibid : p. 7.
38. Ibid : p. 6.

يتعلق بقيم الحق والجمال ، فكل من الحق والجمال قيمة موضـــوعية لا تتأثر بأهواء الأشخاص واتجاهاتهم ، ولا بالعلاقات المتباينة التى تقوم بينهم • ولكن يقول بوزانكيت أن هناك صعوبة تتعلق بشئون الحب والحياة والعدالة،فهذه كلها تنبثق عن العلاقات التى تقوم بين الأشخاص، أى على الوجود الشخصى ، كما أنه يمكننا القول بأن كل القيم لها جانب مرتبط بالأشخاص وأن «القيم المنفصلة تماما عن الأشخاص ليست بذات معنى»(٣٩) ولكن هذه الصعوبة تنهار من أساسها اذا ما علمنا أن الحب كقيمة أو العدالة كقيمة موجودة وجودا وضعيا سواء أمارسها الأشخاص أم لم يمارسوها ، فنحن نقاد بواسطة العدالة مثلا كقيمة ولا نقـــاد بواسطة الشخص الذى يمارس العدالة معى أو مع غيرى من الأشخاص وبذلك ينتج أن القيم وان كان لها ذلك الجانب المتعلق بالأشخاص الذين يمارسونها ، الا أنها فى حقيقة الأمر تكون موضوعية وغير شخصية •

ويذهب بوزانكيت الى أن هـــذه القيم هى التى يضحى الأفـــراد بانفسهم من أجلها «فاذا ضحى فرد بنفسه من أجل الآخرين فانه انما يفعل هذا تحقيقا لقيمة معينة ، فقد يضحى بنفسه لانقاذ الآخرين من الغرق مثلا ، وهو هنا يروم تحقيق قيمة معينة هى قيمة الحياة ، وقد يضحى بمصالحه من أجل مصلحة الآخرين تحقيقا لقيمة العدالة أو قيمة الحب وهكذا ، والحياة لأجل الآخـــرين ترتكز على أساس عريض هو «أننا لسنا شيئا الا اذا تعرفنا على اتحادنا بشىء أكبر»(٤٠) فاتحادنا بشىء أكبر أو ارتباطنا بكل هو «أساس الأخلاق والدين»(٤١) واذا عرفنا هذا ، أى اذا علمنا أننا لا نعنى شيئا الا فى الكل الذى يحتوينا ، واذا علمنا أن حياتنا لامعنى لها الا فى ارتباطها بحياة أكبر ، واذا علمنا بأن هذا الكل الذى يحوينى ويحوى غيرى هو الحقيقة القصوى ــ اذا علمنا

---

39. Ibid : p. 11.
40. Ibid : p. 23.
41. Ibid : p. 23.

كل هذا ــ أدركنا بأى معنى تكون الحياة لأجل الآخرين • ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثانية أمام فكرة الكلية كركيزة للأخلاق •

ولكن بوزانكيت يرى أنه ليس بكاف أن نقول أن على الانسان أن يحيا لأجل الآخرين ، اذ أنه من الضرورى أن نشير بوضوح الى نوع الأفعال التى عليه أن يفعلها للآخرين ولنفسه اذا أراد أن يحيا حقيقة لأجل الآخرين وهى أن يكون كليا فى أفعاله ، غير مكتف بفرديته المنعزلة، مدركا أن أفعاله لن تكتسب حقيقتها وجدارتها الا اذا ارتبطت بأفعال أكبر واندمجت فى كل أعظم • ومن ثم فعليه أن يضـــع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم العظمى •

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين تتطلب ايمانا بحياة أخرى ذات قيم أسمى وأعمق من قيمنا الارضية ، فيها نكمل أعمـــالنا ونتمها، ونشعر بالهدف الأسمى من الحياة • وهذا يجعلنا ننظر الى الحياة والى العالم نظرة كلية شاملة مستمرة لا تنتهى بالموت ولا تباد بالفنـــاء من الحياة الارضية •• ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثالثة أمام فكرة الكليـــة والشمول •

الخـــير الاجتماعى :

ان القول بأن انسانا ما قد كرس نفسه للخير الاجتمـــاعى ليس مرادفا تماما للقول بأن هذا الانسان يحيا لأجل الآخرين • ولقد عرفنا معنى أن يحيا الانسان لأجل الآخرين ، أما الخير الاجتماعى فيشير الى رفاهية الفرد مستمدة من رفاهية المجتمع أو «رفاهية مجتمعه تتضمن رفاهيته»[٤٢] • ويقول بوزانكيت «ان الهـــدف هو رفاهيتى أنا ، أو فرصتى فى الرفاهية مشبع بالترتيبات الضرورية لرفاهية ، وفرصـــة

---

42. Ibid : p. 25.

الرفاهية ، لكل فرد آخر ، أى لكل فرد يهمنى وأعرفه فى الجماعة»(٤٣) . وبعبارة أخرى يقول بوزانكيت ان الخير الذى يتعقبه هنا هو «رفاهية جميع الأفراد الذين يؤلفون مجموعتى ، متضمنا رفاهيتى الخاصة»(٤٤) .

ومن ثم تصبح العـــدالة هنا هى القانون الذى يؤكد أنه لا بد من التوزيع العادل على المجموعات المتشابهة ، فاذا كان هناك مجموعة الناس لها نفس المطالب فانهم يرتبطون بمجموعات متشابهة ، ويجب عليك أن تعالجهم جميعا معالجة واحدة اللهم اذا كان هناك حجة تجعلك تعالج بعض هذه المجموعات معالجة مختلفة . وأنه اذا عالجت أيا منهم علاجا مختلفا فان الباقى سيسأل .. لماذا ؟ وهذه القوة التى تجعلك تســـأل لماذا ؟ هى أساس ما نسميه بالمساواة والعدالة بين النـــاس فان هذا السؤال يتضمن محاولة التراضى ، وذلك عن طريق معرفة سبب معاملته ومعاملة غيره بطريقتين مختلفتين.ان كل انسان يعرف أن الناس المختلفين يحتاجون الى أشياء مختلفة ، ولكنه يعتقد بأن هـــذا لن يكون الا اذا برهن على سبب هذا الاختلاف ، وهذا كله يرتكز على قاعدة تقول «ان مطالب الأشخاص كلها متساوية ، وذلك بسبب طبيعتهم الأولية كوحدات انسانية ، واذا كان على هذه المطالب أن تختلف فيجب أن تكون هنـــاك حجة تبين سبب اختلافها»(٤٥) .

ويعتقد بوزانكيت بأن القيم العليا مثل الخير الأعظم والحق والجمال بالاضافة الى الدين تؤدى الى رفاهية المجتمع المتدين ، وبالتالى الى رفاهية كل الأفراد «وأن هذه القيم العليا كلية Universal»(٤٦) .

وكلما أدت القيم العليا الى رفاهية كل أفراد المجموعة التى انضم

---

43. Ibid : p. 28.
44. Ibid : p. 33.
45. Ibid : p. 27.
46. Ibid : p. 32.

اليها ، وكل أفراد المجموعة التى تنضم أنت اليها ، كلما كانت بمثـــابة وسائل توصلنا الى رفاهية المجتمع ومن ثم «فان الخير الأخلاقى انما يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد»[٤٧] وهذا هو الطريق الأول فى بناء الخير الاجتماعى •

أما عن الطريق الثانى فى فهم الخيرالاجتماعى فيتجه اتجاها عكسيا ، فاذا كان الخير الاجتماعى بالمعنى الأول يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد ومن ثم رفاهيتى ، فان المعنى الثانى يبدأ من رفاهية الفرد من حيث هو تحقيق لقيمة أو قيم معينة ثم يتجه الى رفاهية كل الأفراد • فالخير لا يكون خيرا الا بالنسبة الى الفرد أولا «فكل خير هو خير فرد ما ، واذا كان هناك خير فانما يكون ذلك هو خيرى[٤٨] ومن ثم فاذا كان المعنى الأول للخير الاجتماعى يركز على كلمة اجتماعى أولا ثم يضـــع كلمة الخير على أنها تالية ومشتقة ، فان المعنى الثانى للخير الاجتماعى يضع كلمة الخير أولا ، بينما يضع اجتماعى كصفة تابعة ولاحقة للخير •

ويعتقد بوزانكيت بأن المعنى الثانى هو معنى بديهى ، اذ أنه من العسير أن تعتبر القيم على أنها مجرد وســـائل تؤدى الى رفاهيـــة الجماعات أو المجموعات ، ومن ثم الى رفاهيـــة الأفراد ، بينمـــا من السهولة بمكان أن نوجه اهتماماتنا الى عنـــاية الفرد بالآخرين ورؤية كيفيـــة تطور هذه العنـــاية واستخلاص الخير منها ، بمعنى أن نوجه اهتماماتنا الى رؤية الخير فينا ثم نتتبع هذا الخير فى المجال الاجتماعى الكبير •

كيف يعلم الانسان ماذا يفعل ؟

لقد قلنا فى بداية تعرضنا للاخلاق عند بوزانكيت اننا لن نجد عنده صيغا أو أوامر أو وصايا أخلاقية توجهنا للسلوك الأخلاقى• ان الفلسفة الأخلاقية يقولبوزانكيت «لا تستطيع أن تفعل شيئا ازاء ارشادنا الى

---

47. Ibid : p. 34.
48. Ibid : p. 38.

السلوك ، فهى لا تستطيع أن تمـــدنا بقوانين عامة نستطيع أن نشتق بواسطتها ـــ بعملية استنباطية الصواب من الخطأ فى سلوكنا»(٤٩) • ان وظيفة الأخلاق تنحصر فى افهامنا الخير والشر ، ولكنها لا تعطينا أية أوامر أو صيغ أو وصـــايا تتعلق بحياتنـــا الأخـــلاقية • وبما أن بوزانكيت لا يؤمن بالقواعد أو الصيغ الأخلاقية فانه ينقد كانط الذى جعل كتابه نقد العقل العملى الخالص أساسا للأخلاق ، ووضع فى هذا الكتاب صيغ وقواعد تحدد السلوك ، وتوجه مساره ولذلك نجد بوزانكيت يقول «انه لمن الصعوبة البالغة أن نفهم فى كثـــير من الأحيان معنى المصطلح عقـــل أو العقـــل العملى فى المجال الأخلاقى»(٥٠) • ويرى بوزانكيت أن «المجـــال العقلى لا يكون الا فى البناء وفى الكليـــة وفى التكاملية التى نفسر بها أى نظرية وأى منطق خلاق»(٥١) • وهنا عودة الى فكرة الكلية والاطلاق ، ونبذ لفـــكرة القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية التى تقرر بأن هذا صائب وهذا خاطىء ، وأن عليك أن تفعل ذاك • ان الحياة عند بوزانكيت «ليست اختيـــارا بين ما هو أبيض أو أسود ، انها عمل واستنباط واختراع»(٥٢) • ومن ثم فالقواعد والصيغ الأخلاقية لن تفيد •

واذا كانت القواعد والصيغ والأوامر غير مجدية فى المجال الأخلاقى ترى هل تجدى النصيحة ؟ يجيب بوزانكيت بأن الأفعال الأخلاقية يجب أن تكون نابعة من الذات ومن الذات وحدها ، تلك الذات التى تعـــرف نفسها خير معرفة ، والتى تكون مؤمنة بالقيـــم ، عارفة بظروفهـــا وحدودها • وبوزانكيت هنا يعارض أى اتجاه يقول بأن النصيحة لها دور فى السلوك الأخلاقى ذلك لأن من ينصحك لا يعرف ذاتك أكثر من معرفتك أنت لها •

49. Ibid : ch. VII. p. 161.
50. Ibid : ch. VI. p. 157.
51. Ibid : p. 157.
52. Ibid : p. 154.

ان حياتى الأخلاقية مرتبطة بظروف وبارادتى الأخلاقيـــة وبفهمى وبمدى ارتباطى بالقيم ، وليس عندى قائمة بما هو خير وقائمة أخرى بما هو شر ، لكن على أن أفعل ما أستطيع طبقا لكل ظرف وكل واقعة بشرط أن أناصر الخير وأؤيده ، ليس خيرى فقط وانما خير الآخرين •

واذا لم تكن النصائح ولا الأوامر أو الصيغ أو القواعد الأخلاقية ترينى ماذا أفعل ، فكيف أعلم ماذا أفعل ؟ وكيف يكون سلوكى أخلاقيا؟ وكيف اتجه اتجاها سليما والنصح لايجدى وليس أمامى صيغا أو قواعد تحدد لى سلوكى أخلاقيا ويوجهان أفعالى فى الاتجاه السليم ، والاتجاه السليم يقول بوزانكيت «يعتمد على تكوينى للارادة الخيرة فى الذات ، تلك الارادة التى تمرست وتدربت جيـــدا بواســـطة نسق مترابط من القيم»[٥٣] • وهذا يعنى أننا اذا أردنا أن يكون سلوكنا الأخلاقى ماضيا فى اتجاهه السليم ، فعلينا أولا أن نعرف وأن نقدر القيم على اختلافها ، وأن ننظر اليها نظرة تقدير واحترام • ولكن تقـــديرنا للقيم على هذا النحو لا يكفى ، اذ يجب أن يتبع هذا تكوين ارادة خيرة ، فالمعـــرفة والتقدير وحدهما لا يجديان بدون وجود تلك الارادة الخيرة : ارادة أن أسلك سلوكا سليما ، أى أن الأمر يحتاج الى «ارادة خيرة موجهة بنسق مكتمل ورفيع من القيم الممكنة»[٥٤] •

واذا توفرت الارادة الخيرة الموجهة بنسق من القيم ، فان سلوكنا مع ذلك لن يكون أخلاقيا تماما وذلك بسبب أن الانسان مخلوق متناه ، وأن التناهى نقص ، وهذا النقص من شأنه أن يجعل سلوكنا الأخلاقى محدودا غير مكتمل • ولكن وبغض النظر عن تناهينا وآثاره فى السلوك الأخلاقى فاننا «اذا عرفنا ما هى القيم وما هى خصائصها العامة ، واذا

---

53. Ibid : p. 133.
54. Ibid : p. 134.

عرفنا ما هى الارادة التى تجعل من هذه القيم موضوعا لهـــا ، والتى لا تكون محددة بأحكام مسبقة ، ويكون لديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم»(٥٥) ، اذا عرفنا كل هذا فاننا نستطيع أن نقول اننا نســـير فى طريق النجاح نحو السلوك الأخلاقى سيرا أفضل ما يكون بالنسبة الى وجودنا الانسانى المتناهى .

أما المدى الذى يجب أن ينتشر اليه سلوكنا الأخلاقى فهو مدى كبير وكلى . وبالمثل فان بوزا نكيت يرى بنزعته الكلية أن الواجب الأخلاقى لا يجب أن يقتصر على مكان معين أو فئة معينة أو اتجاه معين بل يجب أن يكون «واجبك فى كل مكان تجده فيه»(٥٦) .

ويمكن الآن أن نستخلص بعض الحقائق المتصلة بالسؤال كيف أعلم ماذا أفعل ؟ فليس هناك مبدأ عام نستقى منه معرفتنا بمــاذا نفعل ، ولكن هناك محاولة التقدم الى أحسن حياة يمكن أن نحيـــاها . وهذه الحياة الأحسن ترتبط بارادتى الخيرة من جهة وبالقيم من جهة أخرى ، وهذه القيم غير شخصية على الرغم من أنها تتجسد فى الاشخاص ومن ثم فان الأحسن هنا يرتبط بالعالم بأجمعه باعتبـــاره مجمـــوعة من الاشخاص . وباعتبار أن القيم غير شخصية . أما المشكلة الرئيسية هنا فهى تتمثل فى كيفية استطاعة وجودنا الانسانى المحدد أن يجمـــع بين «الأحسن» وبين «ما نستطيعه» .

وينادى بوزانكيت علاوة على هذا بالتضحية الفردية من أجل الخير الأسمى ، وهذه تضحية عظمى اذ أن «وجودنا ليس محددا فى ذاتنا ، ولكنه يدخل فى وحدة الأرواح»(٥٧) .

---

55. Ibid : p. 147.
56. Ibid : p. 134.
57. Ibid : p. 153.

رابعـــا

فلسفة الجمال عند بوزانكيت

طبيعة الحكم الجمالى وارتباطه بالشعور عند بوزانكيت ، تمهيد وتقديم :

ان الحكم الجمالى هو حكم قيمى ، يهدف الى تقييم الآثار الفنية بقصد تبين ما تنطوى عليه من مسحة جمالية • •والحكم الجمالى بوجه عام يختلف عن الحكم الرياضى أو المنطقى ، اذ أن العامل السيكولوجى ، من شعور بحالات النفس كالفرح والحزن والألم ••• الخ لايمكن أبدا أن يكون له أدنى أثر فيما يتعلق بالأحكام الرياضية والمنطقية •

وكما أن الحكم الجمالى يختلف عن الأحكام الطبيعية والرياضية ، فهـــو كذلك قـــد يختلف عن الأحكام الأخلاقية ولا سيما عند اتباع المدرسة العقلية ، فبينما تصـــدر هذه الأحكام عن مستويات أخلاقية معينة ، نجد أنه يتعذر اصدار حكم مطلق من الناحيـــة الجمالية بحيث يشمل جميع الأفراد • وتعدد الأحكام الجمالية على هذا النحو انما يرجع الى الاختلافات العديدة بين أذواق الناس والى تنوع اهتماماتهم ، وذلك رغم أن المدرسة الاجتماعية قد سارت فى التيار المعارض للنزعة الفردية التى ينتج عنها ذلك التعـــدد متكاتفة مع التيار الوضعى الذى ابتدعه «أوجست كونت» فى غضون القـــرن التاسع عشر • وقد حسب هؤلاء المعارضون — يقول الدكتور محمد على أبو ريان — «للنزعـــة الفردية أنهم بهذا يحترمون الأسلوب العلمى التجريبى ، ولكن الحقيقة هى •• أن موقفهم هذا ينطوى على تنكر ومجافاة للروح العلمية الحقة • •فقد قطع الوضعيون وأتباع المدرسة الاجتماعية والتجريبيـــون على وجه العموم شوطا بعيدا فى تعرية الأحكام الجمالية من سماتها الفـــردية ، فأجهدوا أنفسهم فى تقنين المقاييس المادية للظاهرات الجمالية لكى يتيسر

اخضاع هذه الظاهرات لما تخضع له بالفعل جواهر الطبيعة من مقاييس مادية ، فمثلا يرجع بعضهم جمال الصورة أو الرسم أو التمثـــال الى مقـاييس مادية ، مثـــل درجات التلوين وأنواعه المختلفة الظـــلال والانعكاسات الضوئية والخطـــوط وطريقة ترتيب وموازنة مفـــردات الصورة أو الرسم ... الخ[1] .

لقد حاول هؤلاء ـ تمشيا مع نزعتهم المادية تلك ـ أن يصـــدروا الأحكام الجمالية على الأجسام الانسانية والحيوانية ، فنراهم يخضعون الجسم الحى للمقاييس المترية ، ويكتفون بقياس المظـــاهر الخارجية للجسم الانسانى ، ثم يستخرجون ويرصدون المتوسطات النهائية لكى تصبح مقاييس نهائية للجمال الحى ، نحكم فى ضوئها على تلك الأجسام بالجمال أو القبح .

ولقـــد غفل هؤلاء جميعا على أن الانسان كائن حى معقـــد غاية التعقيد ، وأنه يتكون من نفس بالاضافة الى البدن ، وأن هذه المقاييس مهما بلغت دقتها لن تستطيع الا أن تسبر الجسم وحده دون النفس ، بمعنى آخر لن تستطيع تلك المقاييس أن تنفذ الى النفس والى لونهـــا الخاص ، ذلك اللون الذى يحس به الفنان ويستمد منه وحيه والهامه فى ابداعه للآثار الفنية وكذلك يحس به المتذوق فيتجـــاوب معه بالنفس والروح سواء أكان هذا التجاوب راجعا الى الصورة نفسها كموضوع أو الى ما تثيره الصورة فى نفس المتذوق من ذكريات تتعلق به ، فتتدخل كعامل مؤثر فى تكوين الحكم الجمالى .

هذا وتتدخل فى حكمنا الجمالى معانى كثيرة مرتبطة ، فاذا حللنـــا الحكم الجمالى لشخص ما ، «فسوف لا نرى فيه تمييزا بين ما هو جميل

---

(١) محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشـــأة الفنـــون الجميـــلة «الفصل الثانى ص ٦٨» .

وما هو نافع ، وكذلك بين ما هو جميل وما هو لذيذ أو مريح أو لطيف أو نبيل أو خير • وكل هذه المعانى يرتبط كلها أو بعضها بمفهوم الجمال عند الرجل العادى ، بحيث يتعذر أن نجد معنى الجمال لديه مبرءا منها • بل أن الكثير من هذه المعانى يتداخل بالفعل فى الأحكام الجمالية للمثقفين أو لذوى الأذواق المرهفة ، فقد يكون الشىء لديهم جميلا ونافعا معا ، أو قد يكون جميــلا ولطيفا أو لذيذا أو مريحا للأعصــاب فى نفس الوقت»[٢] •

هذا والأحكام الجمالية ترتبط أشد الارتباط بالتذوق الجمــالى ، اذ أن حكمنا على الشىء بالجمال يعنى أننا نفذنا الى باطنه وتغلغلنا الى داخله ، وحدث بيننا وبينه ضرب من التمــاس الوجدانى • ولا يعنى هذا أن «التذوق تجربة صوفية غامضة تتحد فيها الذات مع الموضوع ، بل ان الذات ــ خلال التذوق ــ تتعاطف مع الموضوع لادراك معناه والكشف عن ثرائه الفنى ومدى ما يتكشف فيه من اتحاد بين الشكل والمحتوى أى بين المادة والصورة»[٣] •

ان المتذوق يصدر حكمه على العمل الفنى وكذلك فانه يضــع نفسه موضع الفنان الذى أبدعه وكأنه يمتلك الأثر الفنى ويتعاطف معه وحقيقة الأمر أن المرء لايتذوق العمل الفنى الا اذا كان «متأملا» و «مشاركا» فى نفس الوقت اذ أن التأمل وحده لن يكون الا نظرة سطحية ساذجة تقف عند الحدود الباردة لمناخ العمل الفنى فلا نحتك بالجهد الخــلاق الذى يكمن وراء ظاهرة التعبير الفنى •

ان المتذوق ينفذ الى الكيفية الوجدانية للموضــوع ، ويقترب من الحدس الأصلى للفنان الذى ابتدع أو خلق هذا الموضوع ، بمعنى آخر

---

(٢) نفس المرجع : الفصل الثالث ، ص ٧٣ •

(٣) نفس المرجع : الفصل الخامس ، ص ٨٩ •

ان المتذوق لكى يحكم يلزمه أن يتعاطف مع الموضوع • ولكن ألا يؤدى هذا التعاطف مع الموضوع الى أن أحكامنا الجمالية ستكون شخصية • وعلى هذا يكون لدينا عدد من الأحكام بقدر أعداد المتذوقين ؟ ان كانط يرد على ذلك بأن الحكم الجمالى ولو أنه شخصى الا أنه يتسم بالضرورة وبالأولية ، هاتان الصفتان اللتان تتيحان له أن يكون موضوعيا • ويجب أن يتبادر الى ذهننا هنا أن هذه الموضوعية ليست كموضوعية الأحكام الطبيعية والرياضية بل ويمكن تفسيرها هنا على أن هناك احساسا مشتركا بالجمال بين الناس يجعلهم يتفقون أو يكادوا يتفقون على تقدير السمة الجمالية فى الأثر الفنى •

ولكى يكون حكمنا الجمالى سليما ومتطابقا مع أحكام الآخرين بقدر الامكان وبقدر الطاقة ، فانه يلزم أن نقوم بعملية تربية المتذوق الجمالى، ونبدأ بها فى وقت مبكر ، أى منذ مرحلة الطفـــولة حتى تتفتح ملكة الاحساس بالجمال منذ البداية •

تناول بوزانكيت فى المحاضرة الأولى الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق ، أما المحـــاضرة الثانية فكانت عن الاتجاه الجمالى فى تجسده ثم يتناول الطبيعة والفنون ، وفى المحاضرة الثالثة عرض بوزانكيت أشكال الاشباع الجمالى ثم علاقة الجمال والقبح ويقول بوزانكيت فى مقدمته لهذا الكتاب «اننى سأحاول قدر الطاقة أن أتحدث حديثا لا التواء فيه ، وليس حديثا تعليميا»[٤] أو مدرسيا •

ان ما قصده بوزانكيت فى هذه المحاضرات الثلاث هو ما يلى :

١ ــ أن يشير الى ما نعنيه حينما نتحدث عن الخبرة الجمالية على أنها شىء مضاد لأى شىء آخر سواء من الناحية النظرية أو العملية •

---

4. Bosanquet, B. : Three lectures on aesthetic. Preface, p. vi.

٢ ــ أن يشير الى الأسس الرئيسية التى نستطيع أن نميز وأن نربط بواسطتها النطـــاقات المختلفة للجمال فى الطبيعة ، والشريحـــة الكلية للفن الجميل ، وبالتالى الفنون الجميلة المتعددة •

٣ ــ أن يتعقب الاختلاف والترابط بين كيفيات الجمال المختلفة •

ويقول بعد ذلك «اننى لن أحاول القيام هنا بتدريس أو تعليم فلسفة الجمال ، اننى سأصف وأحلل موضوعى بطريقة مباشرة قدر طاقتى ••• وما سوف أقوله هنا سيصبح أساسيا»[٥] •

وبوزانكيت فى تعقبه للجمال يحدد لنا منذ البداية دائرة اهتمامه ، ويقول ان دائرة اهتمامه فيما يتعلق بالدراسات الجمالية هى تلك الدائرة التى تقرر أن الجمال جزء من الفلسفة وفرع من فروعها «فنظرية فلسفة الجمال فرع من فروع الفلسفة»[٦] • •ان اهتمامه سينصب أساسا فى البحث على الاتجاه الجمالى عبر الحيـــاة ، وفى تقصى أشكال القيم المرتبطة به •• انه هنا يعلن أن همه لن ينصب على تحـــديد «القواعد الخاصة بالانتاج الجمالى ، أو على نقد عمل الفنـــانين ••• أو على الاهتمام بالجمال كعلم يتناول التفسير المسهب لعلل السعادة أو عدمها فى الاحساس وفى الخيال»[٧] •

وعلى هذا النحو يقرر بوزانكيت منذ البداية أن تناوله للدراسات الجمالية لن ينصب على دراسة القواعد التى يتم عن طريقها ووفقا لها الانتاج الفنى ، كما لن ينصب على النقد الفنى لأعمال الفنانين ، علاوة على أنه لن ينصب على الجمال من حيث كونه علمـــا يبحث فى أسباب حدوث السعادة وفى أسباب غيابها • وذلك كله لأنه حدد لنفسه منـــذ

---

5. Ibid : p. 1-2.
6. Bosanquet, B. : A history of aesthetie. Introduction p. xi.
7. Bosanquet, B. : Three lectures on aesthetic. p.p. 2-3.

البداية طريقا واضحا وهو أنه سوف يتناول الجمال على أنه فرع من فروع الفلسفة ٠

ان الجمال هنا وبهذا المعنى لن يكون جمالا حسيا تجريبيا ، وانما سيكون عقليا وروحيا ٠ وعلى ذلك نجد بوزانكيت يقـــرر بأن واضعى نظريات فلسفة الجمال «يرغبون فى فهم الفنان لا لكى يشـــاركوا هذا الأخير فنه ، ولكن لكى يرضوا اهتماماتهم العقلية»[8] ٠

فلسفة الجمال عقلية اذن وروحية ، ومـــادام الأمر كذلك فنحن لن نتناول الجمال مع بوزانكيت من زاوية عملية تجريبيـــة ، ولن نبحث فى الأعمال الفنية من ناحية التنفيذ والاجراءات ، ولن نفحص الانتاج الفنى كشىء يباع ويشترى ٠٠ ان ما يهمنا هنا هو دراسة التيار الجمالى من حيث هو تيار عقلى ٠٠ دراسة الجمال على أنه نوع من المعرفة العقلية المحضة ٠٠ دراسة الجمال على أنه نظـــرية فلسفية وفرع من فروع الفلسفة ، دراسة الشعور الجمالى الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة ٠ وهنا يقول بوزانكيت فى مقدمة كتابه الكبير «تاريخ فلسفة الجمال» ان ما أرغبه هو «محاولة كتابة تاريخ الشعور الجمالى بقدر الامكان»[9] ٠

وتاريخ الجمال ، وتاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالى ٠ ويقول بوزانكيت «ان تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور بالجمـــال الحقيقى ٠٠ والنظرية الجمالية هى التحليل الفلسفى لهذا الشعور ، التى تكون الاحاطة بتاريخه شرطا ضروريا»[10] ٠

ومن ثم يصبح تاريخ فلسفة الجمال عبارة عن «رواية تتعقب الشعور الجمالى فى صوره العقلية للنظرية الجمالية»[11] ٠

---

8. Bosanquet, B. : A history of aesthetie. Introduction, p. xi.
9. Ibid : p. vii.
10. Ibid : ch. I. p. 2.
11. Ibid : p. 2.

تعريف الجمال :

ليس هناك تعريف للجمال يحظ بقبولنا،أو بالقبول العام،وعلى ذلك فان التعريف الذى يقول به بوزانكيت هو تعريف أصطلاحى يلتزم هو به حين يتحدث عن الجمال • وبوزانكيت يقرر بأن تعريفه هذا منبثق عن الأقدمين انبثاقه عن المحدثين ••• وبالنسبة للأقدمين فاننا نجد أن معظم النظريات التى بحثت فى الجمال ربطت ذلك الجمـــال بأفكار التناسق والنظام والسيمترية والانسجام بين الأجزاء وباختصار ربطته بالقاعدة العامة التى تربط الاختلاف فى الوحدة ، وبالنسبة للمحدثين فاننا نجد تأكيدات كثيرة على أفكار مثل المغزى والتعبير ، والملامح • واذا ربطنا آراء الفلاسفة القدامى بآراء الفلاسفة المحدثين ، فاننا نستطيع أن نخلص بالتعريف التالى للجمال «الشىء الجميل هو ذلك الحاصل على تعبير مميز وناطق للادراك الحسى أو التخيل ، وهو خاضـــع لأحوال التعبير المجرد أو العام لنفس الوسط»[١٢] •

واذا بحثنا فى ذلك التعريف لوجدناه يجمع بين أفكار مثل المغزى ، والتعبير وهى أفكار الفلاسفة المحدثين عن الجمال وبين أفكار النظام أو السيمترية من حيث أن الشىء الجميل خاضع لأحوال التعبير وينتظم من خلاله ، بمعنى آخر «فان الاختلافات بين الأشياء الجميلة تذوب فى وجدة أعلى وتنصهر فى كل يجمعها»[١٣] •

ويرى بوزانكيت أن الجمال لا يرتبط بفكرة ما هو مفيد ، فليس من الضرورى أن يبعث كل شىء جميل فينا السعادة ، كمـــا أنه ليس من الضرورى أن يحقق ما هو جميل فائدة أو منفعة فالجمال الرفيع سواء أكان منبثقا عن الطبيعة أو الفن ليس جالبا للسعادة فى كل الأحوال •••

---

12. Bosanquet, B. : A history of aesthetie, ch. p. 5.
13. Ibid : p. 6.

كما أنه ليس كل ما هو سعيد ... جميلا»[١٤] وفى هذا يقول الدكتور محمد على أبو ريان فى كتابه القيم عن فلسفة الجمال ونشأة الفنـــون الجميلة «ليس الجمال خيرا أو منفعة ، ولو أن أفلاطون ... يطابق بين الجمال بالذات والخير بالذات ، فقد تتعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذى تعارف عليه الناس ؛ كمـــا نجد ذلك عند اتباع مدرســـة الفن للفن»[١٥] . ويقول فى موضـــع آخر من نفس الكتاب وبالتطبيق على الفن : الفن مطلب ضرورى للانسان يندفع الى تحقيقه سواء جلب له منفعة عاجلة أم عجز عن أن يجلبها له . وهو كالمعرفة الخالصة يطلبها الكائن العاقل لذاتها تحدوه الرغبة الخالصة للتفسير وحسب[١٦] .

والخلاصة هى أن بوزانكيت قد أبان فى تعريفه للجمـــال عن أن النواحى السيكولوجية مثل السعادة والألم ، والضار والمفيد ، لا ترتبط بالشىء الجميـــل من حيث هو كذلك ، وانما ترتبط بأحوالنـــا النفسية وبميولنا وبعواطفنا وقيمنا تجاه ذلك الشىء الجميل .

●★●

المعنى الواسع والمعنى الضيق للجمال :

ثمة معنيان للجمال ، الأول هو المعنى الواسع والثـــانى هو المعنى الضيق فيجب أن يكون هناك كما يقول بوزانكيت ، كلمة عامة لما نعتبره طيبا من الوجهة الجمالية ... والطيب الجمالى يجب أن تكون له كيفية عامة ، وعقلية عامة أيضا . والكلمة الوحيدة التى نجدها ونحن بازاء هذه الكيفية هى كلمة أو صفة جميل[١٧] .

---

14. Ibid : p. 7.

(١٥) محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ، الفصل الثانى ص ٧١ .

(١٦) نفس المرجع . مقدمة عامة ص ٩ .

17. Bosanquet, B. : Three lectures on esethetic. Lec. 3. pp. 82-84.

ومما لا شك فيه أن الجمال بهذا المعنى العام له درجات متفاوتة فى الاستعمال ، كما أنه يختلف من حالة لأخرى • وهذا التفاوت فى درجاته، وتلك الاختلافات فى حالاته هى التى تجعل من المستحيل أن نقيم خطا بين ما هو جميل وما هو غير ذلك خلال تلك الدائرة الواســعة للطيب الجمالى • ويرى بوزانكيت «أن هذا المعنى الواسع لكلمة جميل هو فى النهاية المعنى الصحيح»(١٨) •

هذا هو المعنى الواسع ، فلننظر الآن فى المعنى الضيق للجمال • يقول بوزانكيت انه طالما أن الانسان العادى يحيا فانه يطلب الجمال دائما بمعنى ما هو سار له ولاحساساته العادية • وهذا هو المعنى الضيق •

ويعود بوزانكيت بعد ذلك ويقول ان الجمال بمعناه الواسع ـــ وهو المعنى الصحيح عنده والذى يأتى بالتعليم وبالبصيرة الجمالية معا ـــ هو الطيب الجمالى • ولكن هذا المعنى العام الذى يساوى الطيب الجمالى يتكون من طائفتين هما الجمال البسيط والجمال المركب •

الجمال البسيط والجمال المركب :

والجمال البسيط هو الذى لا يحتوى أو يعلن عما هو غير مجميل ، وهو أيضا ما يسعد عمليا أى انسان ومثاله ، النغمة البسيطة ، والايقاع السهل ، والوردة والوجه الممتلىء شبابا وحيــوية ••• فكل هذه تسعد وحدة النفس والبدن العادية •

أما الجمال المركب فله ثلاثة أبعاد هى : التعقيد ، والجهد ، والعمق•

أما عن خاصية التعقيد فهى واضحة ، ذلك لأن الموضوع الجمالى المركب لا يحتوى على كل ما يحتويه الجمال البسيط وحسب بل يحتوى على أكثر من ذلك ومن هنا يأتى التعقيد •

---

18. Ibid : p. 4.

وخصوصية الجهد واضحة أيضا . فمن التصور يتجسد فى أى بناء من الابنية الجمالية ، ولكنه يتطلب بعد ذلك جهدا عميقا وتركيزا فى فهمه : بمعنى آخر ان الجمال البسيط اذا كان لا يحتاج الى أى جهد فى فهمه والانفعال به . فان الجمال المركب يحتاج فى فهمه الى بصيرة جمالية نفاذة وتعليم وتدريب طويلين فى النواحى والنظريات الجمالية .

والجمال المركب يمتاز أيضا بالعمق ، فنحن نجد فيه دائرة عريضة من الصور ، كل منها لها اتجاهه الذى يميزه ... وهذا يتطلب تركيبات للتعبير وأخرى للاحوال منفصلة باتساع عن خطوط الأحوال العادية للحياة»[١٩] .

واذن فالجمال المركب يمتاز عن الجمال البسيط بأنه يمتلك ثلاثة أبعاد رئيسية هى : التعقيد ، والجهد ، والعمق ... الا أن بوزانكيت يعود بعد ذلك ويقرر أنه «ليس هناك خطا دائما يمكن اقامته بين الجمال البسيط والجمال المركب»[٢٠] مؤيدا بذلك اتجاهه الفلسفى نحو الترابط والكلية ، وسائرا فى طريق الوحدة الشاملة التى تصل فى نهاية المطاف الى المطلق .

● ✱ ●

هل هناك صلة بين القبح والجمال ؟

يقرر بوزانكيت أن النظر للجمال بالمعنى الواسع لا بالمعنى الضيق ، وما فى هذه النظرة من درجات واختلافات تؤدى فى النهاية الى هدم كل خط يقام بين الجمال والقبح أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه يؤدى الى قضم التناقض الشهير بين الجمال والقبح .

---

19. Ibid : p. 94.
20. Ibid : p. 95.

ولكن كيف يكون ذلك ؟ ان القبح من زاوية له أبعاد الجمال المركب وهى التعقيد والجهد والعمق • ومن زاوية ثانية يعتـــبر بوزانكيت أن الجمال شعور مرن غير جامد أو راكد ، ومن ثم فان الاشياء التى تنتج متضادات للجمال (أى القبح) يجب أن تكون مرنة أيضا ، تجسد شيئا وتعبر عن ذاتها فى صورة ، ومن ثم تجسد الشعور وعلى ذلك ينطبق عليها التعريف العام للجمال السابق ذكره •

ولكننا قد نتدارك الأمر ونقول ، ولكن القبيح لا يعبر الا عما هو غير سار ، وهنا يجيب بوزانكيت نعم ولكن ثمة أمر هام وهو أن عدم السرور هذا يرجع فقط الى (ضعفنا وحاجتنا الى التعليم)(٢١) كمـــا أن عدم السرور هذا مضاد للجمال بمعناه الضيق والذى قلنـــا أنه يعنى ما هو سار • ان هذه النظرة الضيقة للجمال ليست مقبولة عند بوزانكيت •

ومن زاوية ثالثة يقرر بوزانكيت أن القبح قد يكون ناتجا عن أجزاء متعددة كل منها يتمثل فيه الجمال ، بمعنى أن أجزاء ما قد تكون جميلة على انفراد ولكن دمجها معا قد ينتج صورة قبيحة ، لأن الأجزاء الجميلة أصلا لا يمكن أن تتجسد أو تتجمع فى صورة واحدة أو على حد التعبير البوزانكيتى نفسه (قد توجد مجموعة من الأجزاء الجميـــلة ترفض أن تجتمع معا فى تجسد كلى واحد)(٢٢) فاذا ما جمعناها فانه ينتج عن ذلك شيئا أو صورة أو عملا قبيحا •

وعلى ذلك فالقبح متصـــل بالجمال ومتضمن فيه ، فهو ليس غيابا للجمال ، أو نطاقا منفصلا عنه ، انه فقط جمال وضع فى غير مكانه نتيجة لضعفنا وجهلنا وعدم معرفتنا •

الفصل التاسع

صمويل الكسندر

وفلسفة الزمكان

أولا

مفـــاهيم الزمان والمكان

حيث أن ميتافيزيقا صموئيل الكسندر تقوم على فكرة متصل الزمان المكانى أو المكان الزمانى* فيلزم أولا أن نعرض لمفاهيم الزمان والمكان.

يذهب روزنتال وجودان فى معجمهما الفلسفى الى أن الزمان والمكان هما الصورتان الخاصتان بوجود الأشياء أو الحادثات ، وهذه الاشياء وتلك الحادثات نجدها فى العالم الخارجى الواقعى. هذا من جهة. ومن جهة أخرى يمكن اعتبار الزمان والمكان كصورتين لادراكنا وهذا التعريف الأخير يتفق مع أصحاب الاتجاه المثالى ، بينما التعريف السابق يتفق مع أصحاب الاتجاه الواقعى[1] .

ويرى لالاند Laland فى معجمه الفلسفى والنقدى أن المكان وسط مثالى يتصف بطـــابع خارجية أجزائه ، وفيه يتحدد موضـــع أو محل ادراكاتنا ، وهو يحتوى بالتالى على كل الامتدادات المتناهية ، وأنه نظام تساوق الأشياء فى الوجود ومعيتها الحضورية فى تلاصق ومماسة وتجاور وتقارن . أما الزمان فهو نظام تتابع الاشياء ، أو الحادثات فى تتـــالى وتلاحق وتعاقب[2] .

ويهمنا الآن أن نبين أهم المفـــاهيم التى ارتبطت بالزمان والمكان ،

(*) يستطيع القارىء أن يرجع الى كتاب المؤلف الفرد نورث هوايتهد: فلسفته وميتافيزيقاه ، دار المعـــرفة الجامعيـــة ١٩٨٠ لادراك تلك الصلة الوثيقة بين الفلسفة والنظريات العلمية .

1. Rosenthel & Judin : A dictionary of Philosophy (1967) p. 453.
2. Laland : Vocabulaire philosophique et critique. p. 215.

موجهين النظر منذ البداية الى أن تباين هذه المفاهيم لا يعنى أن هناك زمان حقيقى وآخر غير ذلك ، أو أن هنـــاك مكان حقيقى وآخر غير حقيقى ، بل ان الزمان والمكان تختلف وجهة النظر اليهما ، وباختلاف وجهات النظر هذه تتباين المفاهيم عنهما وأهم هذه المفاهيم •

١ ــ المفهوم العلمى للزمان والمكان :

يحدد جان فال العلم بأنه «الفيزياء التى تعـــد الرياضيات أداتها ولغتها ومن ثمة منهجها»[٣] ويرى روزنتال وجودان أن العلم هو «ذلك الضرب من ضروب الفكر أو الوعى الانسانى الذى يمثل نسقا System متقدما •• ويعتمد صدقة على التحقيق التجريبى •• ويرتبط بالخــبرة العلمية»[٤] ، والعلوم الفيزيائية تستهدف فى الأصل تفسير ظواهر العالم الفيزيائى بأن تقدم تصورات للعالم مرتبطة بخبرتنا الموضوعية،وقابلة للتحقق من صدقها[٥] ولا بد للعلم بطبيعة الحال من أن يتناول بعض المفاهيم مثل الزمان والمكان والعلية والمادة والطـــاقة ••• الخ ، ولكنه حينما يتناولها ، فانه يتناولها فى أبعادها الفيزيقية الظاهرة ، وسماتها الواقعية الخالصة ، وتعبيراتها عن مظاهر ووقائع ، ثم يحاول أن يجد العلاقات التى قـــد تنجم عنها واقعيا ، ويصـــل اذا أراد بعد تتمته بالتجربة الى قوانينه ونظرياته •

والعلم اذن لايدرس زمانا كليا عاما ، ولا يدرس مكانا مجردا تمام التجريد ولا يتحـــدث عن العلية كمبدأ فكرى خالص ، ولا عن المادة من منظور فلسفى ، ان العلم يتناول هذه وغيرها فى اطار مواقف امبيريقية وفى نطاق عمليات تجريبية يقول همبل (Hempel) ان المصطلح العلمى

---

3. Jean Wahl : The philosophers way. ch. xi.
4. Rosenthal & Judin : A dictionary of philosophy. p. 402.
5. Hempel, C. : philosophy of natural science, Introduction of Philosophy series. ch. 5.

لا يكون له معنى الا فى نطاق المواقف التجريبية»[٦] •

ومن ناحية أخرى فطابع الاتجاه العلمى فى تناول المشكلة بوضوح كامل أن تكون المفاهيم والنظريات ترتبط ارتباطا وثيقا بما يحرزه المنهج العلمى من تقدم لدى العلماء أنفسهم • •ومعنى هذا أن الزمان والمكان قد تطور مفهومها العلمى تطورا هائلا من العصور القديمة الى نيوتن الى انشتاين الى بدايات القرن العشرين •• وسوف نتناول الآن بعض المفاهيم العلمية للزمان والمكان من وجهة نظر الرياضة والفيزياء وعلم وظائف الأعضاء والجيولوجيا[٧] •

(أ) المفهوم الرياضى للزمان والمكان :

يمكن الرجوع بالمفهوم الرياضى للمكان والزمان الى المدرسة الايلية وعلى وجه خاص الى زينون الايلى ، فقد ذكر زينون أن الزمان والمكان ينقسمان الى ما لا نهاية له من النقاط ، والزمان ينقسم الى ما لا نهاية له من الأنات ، وأن هذه النقاط وتلك الأنات ليست الا كيانات تصورية أو تجريدية بحتة ، وهى تمثل التصوير الرياضى بوجه عام ، الذى ينظر الى موجوداته باعتبارها كيانات تجريدية أو رياضية خالصة من ابتداع العقل البشرى • ومع أن زينون قد بنى على هذا حججه الشهيرة التى تثبت استحالة الكثرة والحركة الا أنه لم يلاحظ أغاليط براهينه وعلى وجه خاص ، الخطأ الجوهرى الذى جعله يخلط بين قابلية المكان والزمان للانقسام وبين فكرة الانقسام اللامتناهى لهما[٨] • •كما كان فيثاغورث ومدرسته لبنة ثابتة فى تأسيس المفهوم الرياضى للزمان والمكان ، وذلك بتقريره هو ومدرسته أن العـــالم كله عدد • وأن الله نفسه عبارة عن عدد فهذه نظرة تجريدية للعالم والوجود •

---

6. Zeller, E. : Outlines of the history of Greek philosophy. p. 53.
7. Ibid : ch. 7.
8. Rosenthal & Judin : A dictionary of philosophy. p. 426.

والحق أن المفهوم الرياضى للمكان والزمان لا ينظر فى مطابقة المكان والزمان للواقع أولا ، ومن ثم أصبح الزمان مقـــولة مجردة تجريدا مطلقا ، كما أصبح المكان كذلك • ان الزمان متصل متجانس مطلق ، وكذلك المكان ومن حيث الخصائص يكون الزمان عند الرياضيين متصلا فريدا واحدى البعد ويكون المكان متناظر الاتجاهات وله ثلاثة أبعاد •

لم يعد الزمان والمكان فى المفهوم الرياضى أكثر من رموز صـــورية لا معنى لها الا فى المعادلات الرياضية ، كما تطورت الرياضة وأصبح هناك المكان المتعدد الاتجاهات بالاضافة الى المكان ثلاثى الأبعاد ، بل واذا أضفنا بعد الزمان الى المكان حصلنا على متصل الزمان والمكان أو المكان الزمانى رباعى الأبعاد • والوجود المتعدد الاتجاهات صورة من صور وجود المادة أو الواقع المختبر فى العالم الخـــارجى ، والوجود الثلاثى الأبعاد يظهر وجوده فى شتى أنساق الهندسة التى تتناول المكان بالدراسة[٩] •

(ب) المفهوم الفيزيائى للزمان والمكان :

يؤكد المفهوم الفيزيائى الزمان والمكان على الأصل الفيزيائى بواسطة الرجوع الى العالم الخارجى •• عالم الخبرة مستعينين بالمنهج العلمى القائم على الملاحظة ووضع الفروض والتجريب والاستقراء •• ومن هنا يكون الزمان والمكان مقولتين آمبيريقيتين أو تجـــريبيين ، تشتقان من التجربة ، وتستمدان منها ، قبل أى تدخل من عقل أو ملاحظ ، وفى هذا قال منكوفسكى "Minkowski" أن نظـــرات المكان والزمان التى أود أن أعرضها عليكم انبثقت من تربة الفيزياء التجريبيـــة ، وفى هذا تكمن قوتهـــا[١٠] ، وعلى هذا النحو كان الفيزيائيون مضطرين «لأن يهبطوا بالزمان والمكان من أعالى جبـــال الألب أى من أوليتهما وقبليتهما الى

---

9. Ibid : p. 36.
10. A. D. Abro : The evolution of scientific Thought. p. 432.

الواقع التجريبى لكى يضعونهما فى حالة صالحة للاستفادة ، وهـكذا أصبح الزمان والمكان بالمعنى الفيزيائى موضوعيين وواقعيين وخارجين عن العقل وعن أفكاره الفطرية القبلية •

ويمكن النظر الى العالم الفيزيائى على ثلاث مستويات :

المستوى الأول : هو المستوى البشرى العادى للنظر ، وهو ما يمكن أن نسميه بمستوى الكون الأوسط Midicosm

المستوى الثانى : مستوى الكون الأكبر Macrocosm

المستوى الثالث : مستوى الكون الأصغر Microcosm

وبالنسبة الى المستوى الأول فان حواسنا العادية تطلعنا وتقودنا الى زمان يتتالى واحدى البعد ولا سبيل الى الرجوع فيه ، والى مكان ثلاثى الأبعاد ، أى أن التجربة ومجال الملاحظة والخبرة العادية تطلعنا على أن المكان والزمان مقولتـان فيزيائيتان مطلقتـان مستقلتان أو منفصلتان الواحدة عن الأخرى ، المكان امتداد متصل ثلاثى الابعاد ، والزمان امتداد متصل واحدى البعد • وهكذا «يمكننا القول بأن اعتقادنا فى ثلاثية أبعاد المكان ، وواحدية بعد الزمان يمكن تفسيره على أساس الخبرة الحسية»[11] ويبين مارزينو وسميث انبثاق فكرة «المتصل» هذه عن أساس حسى وواقعى فى المستوى الأول الذى نحن بصـدده بقوله «أنه كلما لاحظ الانسان الكون المرئى حوله ، فانه لا يملك الا أن يستنتج أن الحركة فيه تمضى على نحو متصل فطيران طائر من الطيـور ، أو سقوط حجر من الأحجار ، أو حركة نجم من النجوم ••• أو حتى حركة الانسان نفسه ، لهى من الأمثلة الواضحة الجلية على التتابع المتصل من

11. Marzenou & Smith : philosophy of physical science in the 20 century from "The evolution of science (1936) pp. 385-386.

نقطة الى أخرى»(١٣) ، ويقول A. D. Abro فى هذا المعنى «أن الاصوات أو الملموسات تتصل وتلج فى غيرها من أصوات وألوان وملموسات دون أية طفرات مباغتة ، مجموع هذه الاحساسات المتصلة يكون ما نسميه متصلا حسيا»(١٣) .

أما المستوى الثانى وهو مستوى الكون الأكبر فان التجربة تطلعنا على كون لا اقليدى (غير مسطح) لا ينفصل فيه المكان عن الزمان كمتصلين مستقلين بذاتهما كما كان الأمر بالنسبة الى المستوى الأول ، وانما تكشف لنا التجربة عن متصل الزمان المكانى أو متصـــل المكان الزمانى ، وهو رباعى الأبعاد لأنه يشمل أبعاد المكان الثلاثة وبعد الزمان الواحد ، أو بمعنى آخر أصبح متصلا رباعيا من نقاط ثلاثية الأبعاد مقرونا بمتصل من الآنات واحدى البعد .

أما المستوى الثالث والأخير وهو مستوى الكون الأصغر فانه يوجهنا الى عالم غريب ، يتمرد على كل تحديد أو تعيين زمانى مكانى بالمقاييس العادية ، انه يوجهنا الى عالم ذرى لا يخضع لمسطرة أو ساعة أو الى عالم الكترونات وبروتونات ويفلت من الحتمية والقوانين .

وهكذا يطلعنا المستوى الأول على مكان ثلاثى الأبعاد واحدى البعد ، ويطلعنا المستوى الثانى على متصل رباعى الأعداد ، بينما يوجهنـــا المستوى الثالث الى عالم لا يخضع لمكان فيزيائى أو زمان طبيعى .

(جـ) المفهوم الفسيولوجى للزمان والمكان :

اذا كان مفهوم الزمان والمكان بالمعنى الفيزيائى يرتبط بمحسوساتنا فان مفهـــوم الزمان والمكان بالمعنى الفسيولوجى يرتبط باحساساتنا .

---

12. A. D. Abro : The Evolution of Scientific thought. p. 23.
13. Ibid : p. 29.

وعـــلى هذا النحو يكون المكان فى حواسنا ومراكزها العصبية فى المخ أو الدماغ • يقول لالاند «يختلف المكان باختلاف الاحساسات المرتفعة والمنخفضة ، اليمنى منها واليسرى ، والأفقى منها والرأسى ؛ وكل حاسة من حواسنا تكون على هذا النحو مكانا فسيولوجيا»(١٤) • ومن هنا ذهب أرنست ماخ وبوانكاريه الى التمييز بين مكان بصرى،ومكان لمسى ، ومكان تذوقى ومكان شمى ومكان سمعى ، كما تحدث وليم جيمس عن مكانية احساساتنا وذهب الى أن احساساتنا كلها ، وليس الاحساس البصرى وحده ، تتصف بالتجسمية والمقدارية والامتداد»(١٥) •

وعلى هذا النحو يكون المفهوم الفسيولوجى للمكان على عكس المفهوم الفيزيائى له ، فبينما الأول داخليا يكون الثانى خارجيا ، وبينما يكون الأول متعلقا باحساساتنا يكون الثانى متعلقا بمحسوساتنا •

ولكن أيمكن أن ينطبق هذا أيضـــا على الزمان ؟ أعنى أيوجد زمان بالمعنى الفســيولوجى ؟ يجيب الفسيولوجيون بأن المركب العضـــوى البشرى فيه ما يشير الى هذا ، فالعضويات ممتلئة بالحركات الايقاعية كدقات القلب ، والتقلصات الدورية ، والحركات النفسية المتتابعة ، وأن الطفل يشعر بآلام الجوع فى فترات دورية ، كأنما هو ساعة مضبوطة يدق جرسها فى أوقات محددة • كما أن الحياة ذاتها وتنقلاتها من ميلاد الى فترة شـــباب الى شيخوخة تشير الى زمان فسيولوجى • ويرى الفسيولوجيون أن الوراثة فى كل نوع ما هى الا ذاكرة فسيولوجية أو بيلوجية تحتفظ بماضى الآباء والأجداد ، وتتدخل فى تشكيل حاضر الأبناء والأحفاد ، وتحديد مستقبلهم ، وتعمل من خلال ذلك على ربط الماضى بالحاضر بالمستقبل بالمعنى الفسيولوجى • ان خطانا السوية تشير الى تعاقب خطواتنا الواحدة تلو الأخرى فى الزمان ، فاذا غيرنا ونوعنا فى

---

14. Laland : Vocabulaire philosophique et critique. pp. 215-216.
15. Jean Wahl : The philosopher's way (Quantity and Quality) p. 90.

ايقاع خطانا بحيث لا تصبح سوية شعرنا بجهد فسيولوجى ، ومن ثم لا يلبث أن نرتد تلقائيا الى خطواتنا السوية التى تتطابق مع التتـــالى المتجانس من آنات الزمان ، ومن هنا يكون لدينا حاســـة زمانيـــة فسيولوجية أو زمان فسيولوجى •

(د) المفهوم الجيولوجى للزمان والمكان :

يقول راسكن Raskin فى كتـــابه «عوالم كثيرة منظـــورة وغير منظورة»[16] دعنا الآن نتساءل عن طول فترة الحيـــاة ••• والحق أن فترة الحياة مسألة نسبية ، وتتوقف على عوامل كثيرة ولا شك أن المعادن والحيوانات والنباتات تمر فى مراحل أثناء وجودها • •منها مرحلة تمثل طفولتها ومرحلة تمثل شبابها ، ومرحـــلة تمثل شيخوختها ولكل منها عمره الخاص به ، فالرمال على شاطىء البحر هى الحبيبات التى تتولد منها صخرة من الصخور ، بينما يتمثـــل شباب الصخرة فى قطعة من الصخر الرملى ، وأما قطعة الكوارتز وهو صخر رملى صلب فيمثـــل شيخوخة الصخرة • أى أن كل مرحلة من مراحل تكوين الصخرة يمثل فترة من فترات عمرها ••• وليس من اليسير لنا أن نكون فكرة عابرة سريعة عن الزمان الجيولوجى ، لأن كل لحظة تمر لها أثر فى التئام حبات الرمل فى قاع المحيطات مثلا لتعمل على تكوين صخرة فى المستقبل ، ولكن هذا يأخذ وقتا طويلا جدا ، فلا تكفى ملايين السنين لكى تصبح الصخرة غاية فى الصلابة بالية القدم•والوقت الذى يأخذه الجنس البشرى ليتطور وينتقل من حياة الكهف الى عصرنا الذرى ليس الا مجرد شريحة ضئيلة من الزمان الجيولوجى •

ان الزمان الجيولوجى هو الزمان الذى بدأ مع تكون الكرة الأرضية

---

16. Edith Raskin : Many worlds Seen-and unseen : published by David Mackuy Company, New York. 1954. Ch. I.

الى الآن ، وهو يمكننا من الكشف عن زمانية الكون بأسره ، وكل كياناته من حيث البنية والتكوين ، باعتبارها كيانات زمانية أو تاريخية حية ، نامية ، يلفها التطور الشامل ، وتحتضنها الصيرورة الكونية الخلاقة •

والمكان الجيولوجى وفقا لهذا التفسير هو المكان التكوينى أو البنيوى، فالموجودات على تنوعاتها واختلافاتها تتشكل وتتكون ليس فى زمان فقط وانما فى بنية مكانية ذات مقدار وامتداد وأبعاد ومواقع واتجاهات •

وعلى هذا النحو يمكن أن نقرر بأن جميـــع الأشياء والموجودات زمانية مكانية البنية والتكوين ، لا نستطيع أن نفصل فيهـــا بين مكانها البنيوى وبين زمانها البنيوى أو التكوينى • وهنا يوصلنا هذا المفهـــوم الجيولوجى الى زمان مكانى أو مكان زمانى تتشكل ابتداء منه وتتطور كل الأشياء وكل الموجودات •

•*•

المفهوم الفلسفى أو الميتافيزيقى للزمان والمكان

واذا كان المفهوم العلمى للزمان والمكان قد تناولهما باعتبـــارهما راجعين للواقع أو الخبرة الحسية أو التجربة ، فان المفهوم الميتافيزيقى يتناولهما باعتبارهما مقولتين أوليتين قبليتين عنـــد العقليين والمثاليين • وباعتبارهما مقولتين وجوديتين بالمعنى الامبريقى وبالتالى موضوعيتين عند الواقعيين • ولقد رأى كثير من الفلاسفة أن الزمان والمكان مقولتان مستقلتان منفصلتان الواحدة عن الأخرى : المكان هو نظام وجود الأشياء معا أو تساوقهما فى الوجود Co-existence ، والزمان هو نظام تتابع الأشياء Succesion أو تعاقبهما فى الوقوع ، بينما ذهب آخرون ومنهم صمويل الكسندر الى الربط بين الزمان والمكان فى وحدة لا تنفصم هى

متصل الزمان المكانى أو متصل المكان الزمانى[١٧] ، وهذا الزمان المكانى أو المكان الزمانى عنده هو الاصل والمادة الأولى التى تتشكل منها كل الموجودات • وهكذا تباينت الآراء حول الزمان والمكان بين الفلاسفة ، كل يدلى بدلوه حسب تأمله ومذهبه ونسقه الفلسفى ، ولا غرابة فى هذا فالاختلاف طابع الفكر الفلسفى الأصيل ، ولايراد للفلاسفة أن يكونوا نسخا متكررة لبعضهم البعض •

ففى الفكر الفلسفى القديم يطالعنا أفلاطون Plato بأن المكان غير حقيقى ، وهو الحاوى للموجودات المتكاثرة ، ومحل التغير والحركة فى العالم المحسوس عالم الظواهر غير الحقيقى ، كما أن الزمان فى عالمنا المحسوس هذا غير حقيقى أيضا،ان عالم المثل عنده الفوق حسى لا مكانى لأنه مثالى أو روحى ، وهو لازمانى بمعنى زماننا الأرضى ، انه أزلى أبدى • ان زماننا الارضى ليس الا ظلالا لزمان حقيقى أزلى وأبدى عند أفلاطون[١٨] •

أما أرسطـــو Aristotle فقد عرف الزمان بأنه مقياس أو عـــدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر ، ومعنى هذا أن الزمان يرتبط بالحركة من حيث أنه يعد السابق واللاحق منها أما المكان عنـــده فهو السطح الباطن المماس للجسم المحوى وهو على نوعين : خاص : فلكل جسم مكان يشغله ، ومشترك يوجد فيه جسمان أو أكثر •

وفى الفكر الفلسفى الحديث نجد ديكارت Descartes يعطى اهتماما خاصا للمكان وبخاصة فى كتابة قواعد المنهج ، حيث يقرر فى القاعدتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة ضرورة ارجاع الموضوعات لدى دراستها الى مقادير يمكن قياسها وحسابها والمقارنة بينها وضرورة ارجاع هذه

---

(١٧) انظر كتاب الكسندر :
Alexander, S. : Space-Time and Deity.
18. Zeller, E. : Outlines of the history of Greek philosophy. p. 150.

المقارنات الى متساويات ، ويكون ذلك بتبسيط المقدار الطبيعى ، دون الاكتراث بخـــواصه الكيفية ، فيبقى لدينـــا الامتداد الهندسى ثلاثى الأبعاد ، ولما كان المقدار الطبيعى امتدادا هندسيا ، ولما كان يتغـــير ويتحول ، فان تغيره يكون حركة ديناميكية ، أى حركة فى المكان ٠ واذن «فليس الجسم وليست المادة شيئا غير هذا الامتداد المجرد الذى يدركه الذهن»[19] والذى يتغير تغيرا ميكانيكيا أى فى مكان ٠ الا أن ديكارت رغم احتفاظه للموجودات الخارجية بهذه الحقيقة فانه يذكر فى التأمل الثانى أننى «٠٠٠ لا أستطيع أن أتصورها على هذا النحو بدون ذهن انسانى»[20] ، ومعنى هذا أن المكان عند ديكارت هو فكرة فطرية من أفكار العقل ، فان لم يكن لدينـــا الافكار المسبقة الفطرية عن الدوائر والمثلثات فاننا لن نكتشفها أبدا ولن نعرفها فى عالم الخبرة الحسية أو العالم الخارجى ٠

ويتصور ديكارت الزمان على غرار المكان ، ولكن الزمان هنو المكان هنا ماهو الا الزمان الطبيعى الآنى ، زمان الموجودات الظاهرية فى العالم الخارجى ، الزمان المنقسم الى آنات والذى نقيس به الحركة ، ذلك أن ديكارت يستخدم الزمان بمعنى آخر هو المعنى النفسى ، خصوصا فى الدليل الثانى على وجود الله ، حيث ينتقل فيه من الانسان الذى يحيا فى الزمان ، زمان النفس ، الى أساسها وهـــو الله ، والنفس جوهر مفكر ٠٠٠ واذن فليست امتدادا أو شيئا مما ينطـــوى فى فكرته على الامتداد ، لأن الفكر عند تحليله لايشتمل على شىء من الامتداد ، كما أن الامتداد لا ينطوى على شىء من الفكر[21]والأنا المفكر لا يتحقق الا فى اللحظـــة الحادسة للابدية أو الحـــدس بالأبدية الخارجة عن الزمان الطبيعى ٠

---

(١٩) عثمان أمين : ديكارت ، ص ٢٢٠ ٠
(٢٠) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، ص ٨٤ ٠
(٢١) عثمان أمين ، ديكارت ، ص ١٥٥ ٠

ان المكان والزمان عند ديكارت على هذا النحو مقولتان مستقلتان تمام الاستقلال : المكان هو الامتداد الهندسى ثلاثى الابعاد ، والزمان، زمان طبيعى وزمان النفس أو الزمان الحدسى •

أما ليبنتز Leibnitz فلقد ذهب الى أن المكان غير حقيقى وانما هو مجرد نظام ترتيب الونادات Monads وتنظيم أوضاعها وتساوقها فى الوجود ، كما أن الزمان ليس أكثر من مجرد نظام تعاقب للظواهر أو الحادثات • أما سبب هذا النظام فهو الله أو المونا الأعظم Great Monad الذى قرر منذ الأزل هذا النظام وفقا لنظرية ليبنتز عن سبق التوافق Pre-established Harmony [٢٢] •

أما كانت Kant فقد جعل الزمان والمكان غير موجودين خارج تمثيلاتنا ، يقول كانط «ان الزمان والمكان مع ما يملأهما من ظواهر فى عالم المحسوسات لا وجود لهما خارج تمثيلاتنا»[٢٣] وفى نقد العقل النظرى الخالص يجعل كانط الزمان صورة من صورتى الحساسية الصورية بينما يحتل المكان الصورة الأخرى منهما • والزمان والمكان عند كانط صورتان أوليتان apriorie قبليتان ولا يرجعان بحال الى العالم الخارجى ومانكتسبه من معارف منه أى أنهما ليسا بعديان ، انهما من الافكار والقوالب الفطرية الموجودة فى العقل ، أو ضمن الاطارات الفارغة التى تمتلىء من الخارج بواسطة الحواس •

أما هيجل Hegel فيلسوف ألمانيا العظيم بعد كانط فقد أعطانا فلسفة ديالكتيكية أو حركية ، تسير الحركة فيها على نحو ثلاثى • يقول

---

(٢٢) للمزيد من الاحاطة بموقف ليبنتز يمكن الرجوع الى كتاب «ليبنتز» فيلسوف الذرة الروحية ، للمؤلف ، وفى خاتمته الترجمة الكاملة لمقالة ليبنتز المسماه بالمونادولوجيا •

23. Kant : The prolegomena to any future metaphysics. p. 52.

رسل لقد كان جدل هيجل ثلاثى الحركات[٢٤] فكل حقيقة وكل واقع عند هيجل له ثلاثة مظاهر أو مراحل[٢٥] كما أنه ربط دياالكتيكه بالثلاثية[٢٦]، وبالفعل فاننا نجد هيجل يقسم نسقه الفلسفى الى أقسام ثلاثة : أولا المنطق ، وهو علم الأفكار فى ذاتها ولذاتها ، ثانيا : فلسفة الطبيعة وهى علم الأفكار فى الأشياء التى تباينها ، وثالثا فلسفة الروح : وهى علم الأفكار بعد رجوعها الى ذاتها خارجة من الأشياء التى تباينها[٢٧] • أما الجدل أو الديالكتيك الهيجلى فانه ينتقل من الفكرة Thesis الى النقيض Antithesis ثم الى المركب منهما Synthesis •

وفيما يتعلق بنقطتنا قيد البحث فان هيجل يخصص الجزء الثانى من فلسفته (وهو فلسفة الطبيعة) للحديث عن الزمان والمكان ، وهو يرى أن الطبيعة تتبدى فى شكل ايجابى هو المكان Space وطبقا لديالكتيكه يجب أن ننتقل الى النقيض ، ونقيض ماهو ايجابى (المكان) هو الزمان الذى يكون هنا سلبيا ولايمكن أن نتوقف عند الفكرة (المكان) ونقيضها (الزمان) بل يجب أن نصل منهما الى الفكرة المركبة وهى عنده الحركة، فكأن الحركة هى جماع المكان والزمان وفكرتهما المركبة • وهذه الثالوثية المرتبطـــة تمثل الميكانيكيات ونقيض الميكانيكيـــات الطبيعيات والفكرة المركبة منهما هى العضويات ، وهكذا نسير فى طريق الجدل حتى نصل أخيرا الى المطلق •

ولقد ذهب شوبنهور Schopenhouer فى كتابه «العالم كارادة وفكر» الى أن كل ما هو موضوع للمعرفة ، وبالتالى العـــالم كله ، «ليس الا موضوعا بالنسبة الى الذات ، ومدركا بالنسبة لمدرك فالعـــالم فكرة ،

24. Russell, B. : A history of western philosophy ch. xxii. p. 758.
25. Encyclopaedia Britinnica. Vol. II. p. 382.
26. Findlay, J. N. : Hegel. are examination ch. iii. p. 63.
27. Wallace : The logic of Hegel. pp. 28-29.

ويصدق هذا على الماضى والحاضر والمستقبل ، كما أنه يصـــدق على الزمان والمكان ، وهما اللذان لاتنشأ كل تنوعات وتكثرات عالم الظواهر الا بهما»[٢٨] . والمكان والزمان عند شوبنهور صورتان للمعرفة لاتقومان اذن بالذات العارفة ، أو مقولتان معرفيتان وشرطان عقليـــان للمعرفة والادراك فهما أوليان قبليان غير تجريبيين .

أما برادلى Bradley فلقد قرر أن الزمان والمكان غير حقيقيين بل هما مجرد مظهرين ينطويان فى ذاتهما على التناقض الذاتى «فنحن لا نكاد نعرف ماذا يعنى المكان ، واذا كان الأمر كذلك فمن المؤكد أننا لانستطيع أن نقول أنه أكثر من مظهر»[٢٩] ، كما أن نفس الأمر ينطبق على الزمان هل هو متصل أم منفصل ؟ هل يرتبط بالقبل أو بالبعد ؟ أم أنه فى ديمومة مستمرة ؟ هل يرتبط بالمكان أو لا يرتبط به ؟ وينتهى برادلى بصدد الزمان الى قوله «وهكذا فان الزمان مثل المكان قد ظهر بوضوح شديد أنه ليس حقيقيا ، بل أنه مظهر متناقض»[٣٠] ان الزمان والمكان والطبيعة والعالم وكل شىء مجرد مظاهر متناقضة داخل الحقيقة المطلقة أو المطلق .

ولكن نظرية النسبية Theory of Relativity وحدت توحيدا كاملا بين الزمان والمكان ، وقد قرر هرمان منكوفسكى فى عبارة مأثورة له هـــذا المعنى بقوله : لقد أصبح المكان فى ذاته مجرد ظـــلال ، وكذلك أصبح الزمان،وأن الاتحاد بين الاثنين فقط هو الذى يصبح له وجودا مستقلا. وهذا الاتحاد هو الذى أطلق عليه الزمانى المكانى Space-Time [٣١]. وهذا المتصل الزمانى المكانى سيكون رباعى الابعاد وهو يمكننا كما يقول أنشتاين من تحديد موقع كل الحادثات التى يشكل مجموعها تاريخ العالم الفيزيائى تحديدا دقيقا .

---

28. Schopenhour : The world-as will - and Idea (London). 1907.
29. Bradley, F. H. : Appearance and Reality. Oxford. p. 32.
30. Ibid : p. 36.
31. Encyclopaedia Britanica. Vol. 21. pp. 103-105.

أما الفيلسوف الفرنسى الكبـــير هنرى برجسون Henri Bergson فلقد أمدنا بفلسفة عن الزمان والمكان تختلف عن الفلسفات السابقة فهو يرى : أنه لا وجود الا بالزمان وعلى أساس الزمان ، سواء أكان الوجود هو وجود النفس أو الوجود العالمى بأسره • وواضح أن الزمان الذى يعنيه برجسون هنا هو ما أسماه الديمومة Duree ومن هنا يكون الزمان أو الديمومة مقولة وجودية وليست مقولة معرفية كما كان الأمر عنــد شوبنهور أو كانط •

ان الزمان الحقيقى هو الزمان الحى المشخص •• زمان الواقــع النفسى فى الذات الشاعرة التى تحدسه النفس وتحياه تجربة باطنية، فهو ذاتى من هذه الجهة ولكن ذاتيته وجودية وليست معرفية كما أسلفنا•

وينبغى أن نميز عند برجسون بين هـــذا الزمان الحقيقى الذى هو ديمومة الوجود النفسى ، وبين الزمان الخارجى الذى نتصوره على غرار المكان والذى يجب تخليصه من المكان • ونستخلص من هذا أن المكان ليس على نفس المستوى من الأهمية كالزمان ، بل ان برجسون ينتقــد بشدة الزمان المكانى الذى نادت به نظــرية النسبية ويرى أن الزمان متبـــاين تماما عن المكان فبينمـــا الاول ممتد وكيفى يكون الثـــانى ممتدا وكميا • كما يرى برجسون أن الزمان المكانى ليس حقيقيا لأنه زمان سكونى استاتيكى يقبل القسمة ، فى حين أن زمان الديمومة •• الزمان الحقيقى فهو زمان تطورى حركى حى لا يقبل القسمة •

وهذا الزمان الحقيقى ــ زمان الديمومة ــ نصل اليه عن طــريق الحدس لأن الديمومة اتصال كيفى وجودى وليست مرتبطة بالرياضة أو التجريد •• •انها اتصال غير منقسم •• انها تاريخية وتقدمية وتطورية وكيفية وخـــلاقة ، كما تتصف بالجـــدة المستمرة ولا يمكن ردها الى أبسط منها ••

ولا يمكننا أن نتتبع الزمان والمكان فى الفلسفة الوجودية برمتها ، نظرا لتشعباتها وتعدد أعلامها ، وسوف نقتصر هنا على دراسة الزمان والمكان عند كيركجارد Kierkegard وهيدجر Heidegger وسارتر Sarter وقد أجمع هؤلاء على أن الحالات النفسية ... حياة الذات الوجودية الشاعرة .. حينها الفردية المشخصة تقوم على آنات الزمان الثلاث : الماضى والحاضر والمستقبل على اختلاف فيما بينهم .

فبينما أكد كيركجارد على أهمية اللحظة التى هى عنده أساسا اللحظة الدينية لحظة الحلول الدينى،نجد هيدجر وقد أدرك التمايز بين اللحظات الوجودية الثلاث التى تكون زمانية الوجود النفسى الا أنه يعتبر الحاضر لحظة تتكون وتتشكل بواسطة الماضى والمستقبل ، فالحاضر الوجودى أو الشعورى نزوع نحو المستقبل ، وهو يتحدد فى الوقت نفسه بالماضى، أما سارتر فلقد خالف هيدجر وقرر أن وجود الذات لايمكن أن ينحصر فى ماضيها اذ الماضى لا وجود تنبذه الذات .

أما المكان عند الوجوديين فهو مقولة وجودية كالزمان ، وليست مقولة عقلية أو مجرد اطـــار فكرى ينتظم الموجودات ، الا أن الزمان نسيج الوجود النفسى ، أو الوجود الشعورى المشخص ، فالوجـــود زمانى ، والزمانى وجودى(٣٢) .

ولقد أصبح الزمان والمكان عند الماركسيين موضوعيين ، لا ينفصلان عن المادة بل ان المـــادة ذاتها ليست الا مجـــلى تتبدى فيه كليتهما وعموميتهما . المكان ثلاثى الأبعاد والزمان واحدى البعد ، يعبر المكان عن تواجد الأشياء المادية فى تقارن ، وتجاور ، ويعبر الزمان عن تتابع الأشياء وتتاليها وجدليتها المادية ، والحركة عنـــد الماركسيين وأصحاب

---

(٣٢) لمزيد من التفـاصيل يمكن الرجوع الى كتـــاب هيـدجر عن Existence and Being (Chicago 1949) فهـو بمثـابة تقديم طويل عن حيـاة هيدجر ورأيه فى الوجود والزمان .

المادية التاريخية والمادية الجدلية هى ماهية الزمان والمكان . فليس ثمة انفصال بين المادة والحركة والزمان والمكان .

وهـــكذا يصبح الزمان والمكان عنـــد الماركسيين مقولتين للوجود الموضوعى الشيئى المادى ، وهما صورتان جدليتان الطابع ، تاريخيتان المسار ، لاتنفصلان عن المادة والحركة ، وما الزمان والمكان العقليان الا مشتقان من الزمان والمكان الماديين ويحمـــلان خصائصهما الديالكتيكية المادية لأن العقل ذاته ماهو الا ناتج من نواتج المادة .

وهكذا يتضح مدى اختلاف الفلاسفة فى النظر الى الزمان والمكان : فمن زمان ومكان غير حقيقيين الى زمان ومكان هما كل الحقيقة ، من زمان ومكان منفصلين الى زمان ومكان مرتبطـــين ، من زمـــان ومكان استاتيكيين الى زمان ومكان ديناميكيين جدليين ، من زمان ومكان معرفيين الى زمان ومكان وجوديين ، من زمان كيفى الى زمان كمى ، ومن زمان روحى الى زمان مادى ، من زمان أولى الى زمان بعدى ، وكذلك الامر بالنسبة الى المكان .

٣ ـ المفهوم السوسيولوجى للزمان والمكان

ولقد حاول علماء الاجتماع والانثروبولوجيا ايجـــاد مفهوم آخر للزمان والمكان وذلك بارجاعهما الى مصادر وأصول سوسيولوجية ، فلقد وجد دوركايم Durkheim أن مقولات الفكر اجتماعية المصدر ، فلقد ولدت مقولات الفكر ، ومن ضمنها مقولة الزمان ومقولة المكان ، فى باطن الدين ، ونشأت عن الدين فهى اذن نتاج للفكر الدينى ، والدين خـــير ما يمثل المجتمع ، اذ أنه ظاهرة اجتماعية من الطراز الأول ، نشأت عن المجتمع ، ومن هنا كان ما ينشأ عنها اجتمـــاعى الأصل بالطبع ومن ثم

فمقولات الفكر اجتماعية[٣٣] .

كما يذهب موريس هاليفاكس Hallwacks الى أن الزمـــان والمكان اطاران اجتماعيان للذاكرة حيث يكونان الاطار الذى تختزن فيه الذكريات الاجتماعية ، وبمعنى آخر يصبح الزمان والمكان شرطين ضروريين لحفظ التراث الثقافى أو الحضارى للمجتمع الانسانى[٣٤] ، ومن هنا ينتهى هاليفاكس الى ارجاع الزمان والمكان الى أصول اجتماعية .

كما ذهب رادكليف براون بعد دراسته لمجتمع الأندمان Andeman الى أن الزمان مرتبط من حيث الأصل والنشأة والطابع والمعنى بالحياة الاجتماعية مشبعا بعناصرها[٣٥] اما ايفـــانز بريتشارد فلقد انتهى من دراسته لمجتمع النوير Nuer الى تقرير وجود الزمان البنائى Structural time من جهـــة والزمان الايكولوجى Ecological Time من جهة أخرى . والزمان الأول يرتبط بالنسق البنائى للمجتمع ، أما الثانى فانه يرتبط بزمان الطبيعة وفقا لفصول السنة والاشهر القمرية وتتابع السنين[٣٦] .

أما المكان فقد رفض دوركايم المفهوم التصورى للمكان عند الفلاسفة، لكونه اطارا صوريا فارغا من المحتوى الواقعى الحى وتجانسه الذى لايسمح بالتحديدات فيه ، وينادى بمكان سوسيولوجى يقبل التقسيمات لكونه غير متتابع ويسمح لنا بتحديد الاتجاهات والمواضع وكذلك متابعة علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا .

---

33. Durkheim, E. : Les formes Elémentairs de la vie Religieuse (Paris 1912). pp. 12-14.
34. Hallwacks, M. : Le cadre sociaux de la Mémoire (Paris 1935). pp. 27-28.
35. Radcliff Brown : Andaman Islanders (Free press 1948). p. 332.
36. Evans Prichard : The Nuer (Oxford - clarenon press 1950) pp. 99-100.

ومتصل الزمان المكانى عند الاجتماعيين ليس رباعى الأبعاد كما هو الأمر عند بعض الفلاسفة وعند أصحاب النظرية النسبية ولكنه زمان مكانى ذو بعدين هما زمان المجتمع أو الزمان الاجتماعى ومكان المجتمع أو اجتماعية المكان •• وهذان البعدان يحددهما تنظيم المجتمع أو بنيته وما يرتبط بهما من أنساق ونظم وعلاقات وقيم •

٤ ـ المفهوم الدينى للزمان والمكان

وبظهور الأديان السماوية ، ظهر مفهوم جديد للزمان والمكان ••• مفهوم أكثر رحابة وأعظم اتساعا يتصل بزمان خالد ومكان آخر غـير الذى نحياه فى عالمنا هذا • كما ظهرت مشكلة مرتبطة بمفهومى الزمان والمكان بالمعنى الدينى وهى مشكلة المصير ، فلقـد بينت المسيحية أن الزمان ينقسم الى زمن ينطوى على ماضى بدأ من خلق آدم حتى هبوطه على الأرض ، وزمن ينطوى على فترة ممتدة من الهبوط الى فداء المسيح، ومستقبل يبدأ من فداء المسيح حتى نهاية التاريخ •

وقد جاء الاسلام بأكمل وأشمل مفهوم للزمان والمكان على الاطلاق، ويمكننا القول بأن الصورة الاسلامية للزمان والمكان قائمة على أساس من القسمة الدينية الثنائية للعالم الى عالمين : عالم الآخرة وعالم الأولى، دار البقاء ودار الفناء ، فى العالم الأول خلق الله آدم وفى الجنة الأولى كان وزوجـه يحيا «فوسوس اليه الشيطان قـال يا آدم هل أدلك على شجرة الخـلد وملك لا يبلى»[٣٧] ، وكانت خطيئة آدم وحـواء وهبوطهما الى دار الفناء ، وبعد أن تكاثر الناس أرسل الله لهم الرسل «ثم أرسلنا رسلنا تترا»[٣٨] ثم كانت البعثة المحمدية آخر الرسالات، ومن اتبعها دخل الجنة ومن خالفها كان مصيره النار ، وذلك يتم كله فى

---

(٣٧) سورة طه آية ١٢٠ •
(٣٨) سورة المؤمنون آية ٤٤ •

يوم السحاب «واتقوا يوما ترجعــون فيه الى الله ، ثم توفى كل نفس ماكسبت وهم لا يظلمون»[٣٩] •

هنا نتابع تاريخية الزمان من ماضى الخطيئة الأولى لآدم الى الهبوط الى الدنيا الى البعثة المحمدية الى يوم الحساب ، وهذا الزمان زمان دينى أبدى خالد • الا أن القــرآن الكريم أشار الى الزمان الطبيعى الفيزيائى من ناحية ، والزمان الذاتى للوجود الفردى من ناحية أخرى، وبصدد الزمان الأول يقول عز وجل «ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض»[٤٠] ، كما يقول سبحانه «وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون ، والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عــاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون»[٤١] • ففى الآيات السابقة نجد السموات والأرض زمانية البنية تخضع للحساب يقول عز وجل «هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب» فالدنيــا اذن زمانية مكانية البنية تحسب بالسنين والشهور والأيام ، ومواضعها خلقت على أبدع نظام ممكن •

وفيما يتعلق بزمان الوجود الفردى نجده سبحانه وتعالى يقول : «ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ، ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم انكم بعــد ذلك لميتون ثم أنكم يوم القيــامة تبعثون»[٤٢] • ويمكننا هنا أن نتبين ترابط الزمانية الفيزيائية بزمانية التكوين الخلقى للوجود الانسانى أو الزمان الفسيولوجى •

---

(٣٩) سورة البقرة آية ٢٨١ •
(٤٠) سورة التوبة آية ٣٦ •
(٤١) سورة يس آيات ٣٧ ـ ٤٠ •
(٤٢) سورة المؤمنون آيات ١٢ ـ ١٦ •

والمكان يتخذ المعنى الدينى هنا فى الاسلام ، ان المكان هنـا مرتبط بالشعائر ولا فضل لمكان على آخـر الا تلك الأمكنة التى شرفها الله بقدسية خاصة مستمدة من الدين «جعل الله الكعبة البيت الحرام قيام للناس..»(٤٣) ، «واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع والسجود»(٤٤) . «ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم»(٤٥) . والمكان فى الاسلام علاوة على هذا مكانان : مكان دنيوى ، ومكان أخروى هو الجنة .

وهكذا فان الزمان والمكان بالمفهوم الدينى مقولتان دينيتان وجوديتان وهما دينيتان من حيث الطابع والقيمة وهما وجوديتان من حيث تعلقهما بالبنية الوجودية للانسان وقيمته ومصيره . ولقد اهتم الاسلام بالوجود الفردى ومصيره ، وحل صراعات هـذا الوجود بين التناهى الزمانى والمكانى له وبين اللاتناهى والخلود ، وحل مقولات الايمان والتقـوى والصبر والاحسان محل مقولات القلق والخوف والفزع والجزع .

٥ ـ المفهوم الفنى للزمان والمكان

ومن هذا المنظور يستخدم الفنان شاعرا أو أديبا أو نحاتا أو رساما أو موسيقيا ... الخ لغة الزمان والمكان لكى يعبر عن تجربة زمانية أو مكانية ، فالشعر مثلا ماهو الا محاولة للتعبير عن لحظـات من الزمان النفسى أو الديومة الشعورية ... أو هـو محاولة لالتقاط ايقاعة من ايقاعات ديمومة الحياة من خلال تجربة ذاتية أو زمانية نفسية . كما أن

---

(٤٣) سورة المائدة آية ٩٧ .
(٤٤) سورة البقرة ، آية ١٢٥ .
(٤٥) سورة البقرة ، آية ١٥٨ .

الموسيقى تعبر عن ألحان عشناها بوجداننا نسينا فيها زماننا ومكاننا ..
وهكذا ينظر الفنان الى الزمان والمكان باعتبارهما قالبين فنيين يصوغ فيهما فنه أو يتعالى عنهما اذا شاءت له قدرته الابداعية الفنية .

٦ ـ المفهوم الذوقى أو الصوفى للزمان والمكان

وزمان الصوفية هو زمان ذوقى أو عشقى .. هو زمان الاحوال والمقامات النفسية هو زمان كيفى لا أثر فيه لزمان كمى أو تصورى أو فيزيائى . انه محاولة دائمة للتخلص من كل أثر للزمان الكمى والفيزيقى، والعلو دائما فوق هذا الزمان المحدد المتناهى الى زمان فوق طبيعى أو لازمانى ان صح القول ... زمان لامتناهى .. وهو الأبدية أو الاتحاد بالله بحدس مباشر .

ان المتصوف يبدأ بنبذ الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقى أو التصورى، ثم يحاول الفناء فى زمان ومكان الذات نفسها،اما فى البقاء للحظة الفوق زمانية ، واما بالالتقاء بلحظة ومكان الأبدية.ان الزمان والمكان الطبيعيان والموضوعيان يصارعان زمانية الذات المتعالية على معارج الوجود الروحى . وهنا تكون مجاهدة النفس دائما للتخلص من كل أثر لهذا الزمان وهذا المكان أو هذا الزمان المكانى والعلو عنه لبلوغ الحقيقة فوق الزمان وفوق المكان .

٧ ـ المفهوم الاسطورى للزمان والمكان

وفى عطلة العقل والعلم والدين يسود الخيال وروح السحر ، وهنا كان اغراق العالم اليونانى القديم فى تفسير الظواهر الطبيعية والكونية وفق نواميس فوق طبيعية تتمثل فى آلهة أسطورية تعيش فوق جبال الألب . لقد صورت الاساطير القديمة كرونوس اله الزمان ابناء للسماء، وصورت هذه الأساطير كرونوس يلتهم أبناءه . ومعنى هذه الأسطورة

هــو استيعاب الزمان لكل الأحداث كذلك امتلأت الالياذة والأودسة بأساطير تحيط بالزمان والمكان •

وفى عالم الأسطورة تسقط الأبعاد المكانية وتتهاوى قيود الجسمية كما تتلاشى اللحظات الزمانية لتنسج فيه بأجنحة السحر المعجز خيالات وكيانات تطوى المسافات والأبعاد بلا قيود وحدود وتعانق فى ساحـة الخلود أزليتها وسر مديتها اللامتناهية • لقد حاول الانسان بالاسطورة أن يتغلب على تناهى الزمان خصوصا اذ واتته الشيخوخة ، وعلى تناهى المكان الذى يقيـــده ، فانتهى الى زمان خيالى ومكان أسطورى يسبح فيهما بخياله ، ويحلق بواسطتهما فى سماء لا متناهية الأفق ، غيبيـــة الاتجاه والمدى •

٨ ـ مفاهيم أخرى للزمان والمكان

وهناك مفاهيم أخرى عديدة للزمان والمكان ، منها المفهوم التاريخى الذى يتجه الى دراسة الزمان الانسانى وخصوصا مايتعلق منه بالماضى كما يتجه الى دراسة المكان الذى وقعت عليه الحادثات التاريخية• ومنها المفهوم الجغرافى فالجغرافيا علم من علوم المكان يقوم بوصف المكان ودراسة طبيعته وخصائصه وعلاقته بسطح الأرض وآثاره على الانسان، ويتحدث الجغرافيون عن مكان اقتصـــادى ومكان استراتيجى ومكان حضارى ومكان تاريخى ومكان دينى ••• الخ ومنها المفهوم الاقتصادى فالعملية الاقتصـــادية تقوم أساسا على العـــلاقة بين الزمان والمكان كعنصرين طبيعيين • وهدف الاقتصاد هو الحصول على أكبر قـدر من الانتاجية فى أقل وقت ممكن • ومنها المفهوم التخطيطى فالتخطيط يعتمد على الخطة وهذه قد تكون طويلة المدى أو قصيرة المـــدى زمانيا كما يعتمد على ما يتيحه المكان من امكانيات • ومنهـــا المفهوم السياسى اذ السياسة تتغير بتغير الظروف الزمانية والمكانية ••• الخ•

٩ ـ رأينا فى حقيقة المفاهيم أو عدم حقيقتهما

ولنا أن نتساءل الآن أى هذه المفاهيم حقيقى وأيها غير حقيقى ؟ الحق أنه رغم تغير المفاهيم المرتبطـة بالزمان والمكان ورغم تعددهـا وتشعبها على نحو ما أسلفنا • فاننا لانستطيع أن نقول أن هذا حقيقى وذاك غير ذلك ، أنها منظورات مختلفة أو وجهات نظر متباينة لحقيقة واحدة هى حقيقة الزمان والمكان • ومهما تنوعت الآراء واختلفت الأفكار فان هذا لا يعنى تنوعا فى الزمان والمكان أو اختلافا فيهما ، أنهما حقيقة قائمة مهما تباينت الآراء حولهما ، وتعـددت الأفكار بصددهما ، أنهما حقيقة واقعة مهما اختلفت وجهات النظر التى تقتطع منهما أجزاء وتركز عليها تماما كالانسـان فهو حقيقة واحـدة واقعة مهما تعددت وجهات النظر اليه •

ثانيـــا

الزمان المكانى عند صمويل الكسندر

(١٨٥٩ - ١٩٣٨)

يحاول صمويل الكسندر تفسير كل المشكلات الأساسية فى الفلسفة، ومحاولة حلها بواسطة مفتاح الزمان والمكان ، وهـــو يرى أن الزمان المكانى Space - Time أو المكان الزمانى Time - space هو الذى تتشكل عنه كل الموجودات وكل الأشياء بكيفياتها المتباينة ، فالوجـــود زمانى مكانى أو مكانى زمانى،كما أن الزمان المكانى أو المكان الزمانى وجودى. وسوف نحاول أن نعرض لميتافيزيقا الكسندر فى الزمان والمكان كما عرضها هو فى كتابه الرئيسى «المكان والزمان والألوهية» (*) Space-Time and Deity فنتحدث كما تحدث الكسندر عن الزمان المكانى الفيزيائى Physical space - time أولا ثم نتناول الزمان المكانى العقلى Mental space - time ثانيا ونعرج ثالثا على الزمان والمكان الرياضيين Mathematical space and time ثم نتناول طبيعة المقولات Nature of categories وهى عنـــد الكسندر بمثابة كيفيات أساسية للزمان المكانى : كما نعرض أخيرا لتصور الكسندر عن الألوهية Deity من منظور الزمان المكانى .

(*) يعتبر هذا الكتاب أساس ميتافيزيقا الكسندر كلهـا ، وهو عبارة عن مجموع محاضراته التى ألقاها فى Glasgo بجيفـــورد Gifford فى ما بين عامى ١٩١٦ ، ١٩١٨ والكتاب ينقسم الى مجلدين ، والمجـلد ينقسم بدوره الى كتابين صغيرين فالكتاب الأول من المجلد الأول يدور حول الزمان المكانى Space - time بينما يدور الكتاب الثانى منه حول طبيعـة المقولات Nature of Categories أما الكتاب الثالث (الأول من المجلد الثانى) فهو يدور حول نظام ومشكلات الوجود الامبيريقى The order and problems of Empirical بينما يدور الكتاب الرابع (الثانى من المجلد الثانى) حول الألوهية Deity .

١ ـ الزمان المكانى الفيزيائى

يقول الكسندر ان المكان والزمان كما تقدمهما الخبرة المعتادة هما ما تعارف عليهما بمصطلحى الامتداد Extension والديمومة Duration وهما على هذا النحو كيانان أو صورتان للوجود ، الأول منهما تشغله الأجسام والثانى تشغله الحادثات فى زمان أو لحظات • وهذه الحادثات اما أن تكون خارجية External فيزيائية أو عقلية Mental داخلية • ثم يذكر الكسندر أنه سوف يتناول الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقى أولا تاركا تناوله للزمان والمكان بالمعنى العقلى الى ما بعد • وأنه حينما يتناول المعنى الفيزيقى للزمان والمكان فلابد من أن ينظر فيهما فى ذاتهما ، وأن يتناولهما فى تجرد تام عن الأجسام التى تشغل المكان وعن الحادثات التى تشغل الزمان ثم يقرر أن النظر المجرد للمكان والزمان يمثل صعوبة عاتية ، وربما اعتبره البعض نظرا غير مشروع Illigitimate ، وذلك لأننا تعودنا ألا ننظر الى الزمان والمكان فى ذاتهما بغض النظـــر عما يشغلهما بل ان عاداتنا العملية توجهنا دائما نحـــو دراسة ما يحويهما الزمان والمكان من حادثات وأجسام[1] •

ولقد قرر برادلى أيضا شيئا قريبا من هذا حينما قال من بواعث مختلفة «أن المكان الفارغ ــ المكان بدون بعض الكيفيات (البصرية أو العضلية) والذى هو شىء فى ذاته أكثر من أن يكون مكانيا ــ هو تجريد غير حقيقى ولايمكن أن يقال أنه يوجد نظـــرا لأنه لايمكن أن يكون له بذاته أى معنى»[2] •

الا أن الكسندر يعـــود ويقرر أن فحص المكان والزمان فى ذاتهما مجردين من كل الكيفيات ، وما يمثله ذلك من صعوبة ليس تجريدا أو

---

1. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. p. 3.
2. Bradley : Appearance and reality. p. 23.

فحصا غير مشروع • ان هذا لا يعنى أكثر من فحص الأشياء والحادثات فى طابعها الأبسط والأكثر أولية[٣] ذلك الذى يتمثل فى متصل المكان الزمانى • ولا يوافق الكسندر ديكارت Descartes على فطرية الأفكار كما لا يوافق كانط Kant على رأيه الخاص بأن الزمان والمكان صورتان أوليتان للحساسية الصورية موجودتان فى العقل•أنه يرى على عكسهما أن الزمان والمكان فى ذاتهما صورتان للأشياء المادية وللحادثات Events موجودتان قبل أن يوجد العقل •

والامتداد الفيزيقى Physical extension (المكان) الذى نخبره هـو شىء تشغله الأجسام وتتحرك فيه ، ويحتوى على أجزاء متمايزة ، ولكنه يكون مع ذلك متصلا ، لا تشير تمايز الأجزاء فيه الى وجودات منفصلة، ولكنها تشير الى لا نهائية • حقا أننا نستطيع بواسطة الذهن أن نميز نقاطا فى المكان ، ولكن هذه النقـــاط تكون مع ذلك متصلة Co-existence اذ أن أجزاء المكان متساوقة فى الوجود Continuous أو متـــآزرة فيـــه ومترابطة •

والأمر كذلك بالنسبة الى الزمان أو الديمومة ، فهو متصل لا تمايز ولا انعزال لأجزاء فيه ، واذا استطعنا بواسطة الذهن أن نقسمه الى لحظات وآنات فان هذه اللحظات وتلك الآنات تكون متتابعة ومتعاقبة بشكل لا نهائى فالزمان لا متناهى كالمكان[٤] •

ومع أن الحواس تطلعنـــا على زمان متناهى ومكان متناهى الا أن الخواص ذاتها ترينا أيضا متصل المكان والزمان ولاتناهيهما ، ذلك لأنه ليس ثمة مكان أو زمان متناه فى عالم الخبرة كما أنه ليس ثمة زمان أو مكان مستقل فى العالم الحسى ، فكل زمان أو مكان متناه متصل اتصالا

3. Alexander, S. : Space - Time and Deity. Book I. ch. I. p. 39.
4. Ibid : pp. 39-40.

حسيا مطردا بعالم لا متناهى ، وكل زمان أو مكان جزئى يكون محتويا فى كل متصل • وفى هذا المعنى يقرر ديكارت «أن العالم (لا محـــدود) بمعنى أنه لا متناه من حيث الامتداد»[٥] ، كما يمكن أن نقرر على نفس القاعدة أن الديمومة متصلة لا متناهية ولا يمكن أن نقف عند آن منها، لأن الديمومة ذاتها لا تتوقف أبدا الى ما لا نهاية يقول رايت «يتكـــون الزمان مما هو لا متناهى من الآنات ••• المتصلة الديناميكية ، ويتكون المكان مما هو لا متناهى من النقاط المتصلة»[٦] •

الزمان والمكان الفيزيقيان اذن متصـــــلان ولا متناهيان ، ويضيف الكسندر على هاتين الخاصيتين خاصية أخـــرى رئيسية هى أن الزمان لا يوجد بدون مكان ، كما أن المكان لا يوجد بدون زمان • يقول الكسندر «لايوجد آن من آنات الزمان بدون موضع فى المكان ، ولا توجد نقطة من نقاط المكان بدون آن زمانى ، فليس ثمة آنات بذاتها أو نقاط بذاتها، أن ما يوجد فقط نقاط آنية ، أو آنات مكانية Point Instants [٧] وبلغة أخرى لا يوجد الا مكان زمانى أو زمان مكانى ، أو يكون المكان فى الزمان Space in Time أو يكون الزمان فى المكان Time in space • الا أن هذا الاتصال والترابط بين الزمان والمكان لا يعنى أن لكل نقطة لحظة معينة واحدة ، وأن لكل لحظة معينة نقطة محددة ، فالآن الواحد يشغل عدة نقاط ، والنقطة الواحدة تقع فى عدة آنات[٨] •

والمتصل الزمانى المكانى رباعى الأبعاد ، للمكان ثلاثة أبعاد،وللزمان بعد واحد ولكن بعد الزمان لايضاف اضافة خارجية الى أبعاد المكان ، وبالمثل لاتضاف أبعاد المكان اضافة خارجية كما تقرر ذلك نظرية النسبية،

---

(٥) عثمان أمين : ديكارت ، ص ٢٢٤ •

6. Wright : A History of modern philosophy. P. 583.
7. Alexander, S. : Space - time and Deity. Vol. I. Book I. ch. I. p. 48.
8. Ibid : p. 49.

وكما أشار الى ذلك منكوفسكى وآنشتين ، فالزمان يكرر الأبعاد الثلاثة للمكان ، والمكان لا يمكن أن يكون مكانا دون أن يكون زمانيا ، أننا هنا أمام نظرية تقرر بأن المكان ملىء بالزمان والزمان ملىء بالمكان وأن الزمان والمكان ملاء كامل Plenum لاخلاء فيه[9] •

وان قيل بوجود خلاء Vacuum فان الكسندر ينكر هذا تماما لأن ذلك الخلاء اذا كان موجودا فلابد أن يكون هو ذاته جزءا من الزمان المكانى وليس الخلاء اذا تصورناه الا فاصل بين الأجسام المادية وغيرها، ذلك الفاصل الذى يكون خاليا من الأشياء أو الحادثات ، ولكنه ممتلىء تمام بالزمان المكانى ، هو ملاء كامل واذن فلا خلاء • وفى هذا المعنى يقرر ديكارت أن العالم كله ملاء ، وفى القول بالخـــلاء تناقض اذ أن الخلاء يستلزم انعدام المادة ، والفضاء نفسه مادة لأنه امتداد»[10] •

والزمان عند الكسندر مصدر الحركة فى المكان والمكان محل الحركة ومسرحها ، وهما معا حركة ونسق للحركات بل هما أصل حركية العالم، تلك الحركية التى تصدر عن تزاوج الزمان والمكان •

ويستطرد الكسندر قائلا «ان الزمان المكانى الكلى Total Space - time هو تركيب من كل الأزمنة المكانية الجزئية أو شذرات الزمان المكانى•• وأن المنظور الواحد من منظورات الزمان المكانى ليس الا كل الزمان المكانى باعتبار تعلقه بكل خطوط الترابط بينه وبين كل المنظورات»[11] وعلى هذا النحو تطلعنا الخـــبرة عند الكسندر على منظورات مختلفة ومتمايزة حينما نقتطع من المتصل الكلى للزمان المكانى بواسطة التجريد نقاطا وآنات ولكن الخبرة ترينا أيضا أن هذه النقاط والآنات بل والنقاط

---

9. Ibid : ch. II. p. 65.

(١٠) عثمان أمين : ديكارت • ص ٢٢٥ •

11. Alexander, S. : Space - time and Deity. Vol. I. ch. II. pp. 76-77.

الآنية ذاتها متصلة ومترابطة ترابطا وثيقا ، وينتج عن ترابطها العالم الكلى ... عالم الزمان المكانى ، فكل نقطة آنية زمانها مكانى ، ومكانها زمانى ، وكل عنصر منهما يحيلنا الى الآخر ، فالعنصر الزمانى يحيلك الى العنصر المكانى ، والعنصر المكانى يحيلك الى العنصر الزمانى ، ان عالمنا المتصل هذا .. عالم الزمان المكانى تلج فيه النقطة الأخرى ، ويلج فيه الآن آنا آخر فى اتصال وديمومة ولا تناه كامل ، كما تتكرر فيه كل نقطة عبر كل زمان ويتكرر كل آن عبر كل المكان[12] .

ولما كان الزمان يتكرر أصلا فى المكان والمكان يتكرر أصلا فى الزمان فمن المستحيل على الاطلاق أن نتكلم عن زمان بذاته ومكان بذاته ، وهما مستقلان تماما بعضهما عن الآخر ، فالواقع أن الواحد منهما لا يوجد منفصلا عن الآخر ، وما الفصل بينهما الا مجرد نوع من التعسف يقوم به الفكر أو التأمل النظرى الخالص المبتعد تماما عن الواقع وعن مجال الخبرة .

ونستطيع الآن ومما تقدم أن نخلص الى النتائج التالية :

(أ) يصادر الكسندر كسائر الفلاسفة الواقعيين بحقيقة العالم الخارجى الفيزيائى الذى تظهره لنا حواسنا ويقع فى دائرة خبرتنا العادية .

(ب) المكان والزمان الفيزيئان كما تشهد التجربة أو الخبرة هما كلان متصلان لا متناهيان ، المكان متصل الامتداد اللامتناهى والزمان متصل التتابع أو الديمومة اللامتناهية ، واتصالهما ولا تناهيهما صفتان تجريبيتان وليستا من قبيل التصورات الرياضية أو التجريدات العقلية. والمكان والزمان بوصفهما هكذا أوليان قبليان ، والأولية والقبلية تعنى

---

12. Ibid : p. 81.

هنا أنهما سابقان فى وجودهما الحقيقى على أى تدخل من الذات المدركة، فالعالم الزمانى المكانى موجود قبل وجود العقل المدرك ، وهـذا هو أساس موضوعية الزمان والمكان •

(جـ) المكان والزمان على هذا النحـو مقولتان وجوديتان بالمعنى الفيزيائى ، ولايمكن أن يكونا صيغتان صوريتان أو مقولتان ذهنيتان،أو شرطان للمعرفة أو اطاران ادراكيان كما رأى أصحاب الاتجاه النقدى (كانط) أو الاتجاه المثالى •

(د) الزمان ديمومة متصـلة متتابعة لا مرتدة ومطـردة والمكان متصل من النقاط التى لا يحدها حد ، وهذه الخاصية للزمان والأخرى للمكان منبثقين عن الخبرة التجريبية •

(هـ) ان الزمان والمكان فى ترابط لا ينفصم عراه ، ولا حقيقة لوجود الواحد منهما بدون الآخر ، فهما وجهان لحقيقة واحدة ونفس الحقيقة وهى الزمان المكانى أو المكان الزمانى وهذا الترابط الوثيق بينهما ترابط تجريبى •

(و) وينتج عن هذا أن الزمان المكانى لا يتكون من نقاط وآنات بل الأصح أن نقـول أنه يتكون من امتدادات وديمومات مترابطة ترابطا وثيقا • وبهذا المعنى تكون النقاط آنية وتكون امتدادات ديمومية •

(ز) أن العالم أو الزمان المكانى حركة بلا توقف ، صيرورة مستمرة وتدفق دائم • والزمان مصدر الحركة فى المكان والمكان محل الحركة أو مسرحها ، فالعالم اذن حركة خلاقة ، وجدة دائمة وحركة توزع وتشكيل متصلة متجددة بلا توقف لآنات الزمان بين نقاط المكان •

(ح) ليس ثمة زمان خال ، أو مكان خال ، أو زمان مكانى خال ،

فالعالم الفيزيائى الزمانى المكانى أو المكانى الزمانى ملاء كامل لا خلاء فيه •

(ط) ليس ثمة سكون أو مكان غير متحرك لأنه لا يوجد مكان بلا زمان والزمان مصدر الحركة فى اتصاله بالمكان ، والمكان محل الحركة أو مسرحها كما ذكرنا من قبل • والسكون ليس سلبا للحركة بل أنه نوع من أنواع الحركة ••• أنه حركة حذفت بعض ملامحها الحركية •

(ى) أن الزمان المكانى أو العالم الفيزيائى تاريخى تماما لأنه حركى ، أنه تقدم مستمر ذو اتجاه مطرد فى عملية تجدد وخلق مستمر •• أنه تقدم فى ديمومة شاملة لآنات الزمان الثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل التى تنتشر عبر نقاط المكان فى تداخل وتكامل تام •• أنه ديمومة تولج الماضى فى المستقبل عبر الحاضر •

(ك) أن متصل الزمان المكاني هو أبسط وحدة ممكنة ، وبالتالى لا يمكن ردها Irreducible الى أبسط منها •• انه الطبيعة البسيطة الأولى التى تركبت عنها وابتداء منها كل الأشياء والحادثات بل والعالم بأكمله•

(ل) ومادام متصل الزمان المكانى هو أبسط وحدة ممكنة فهو لايمكن تعريفه أو هو لايقبل التعريف بما هو أبسط منه وأكثر منه يسراء

(م) ولما كان الزمان المكانى ليس اطارا حاويا للوجود ، أو شرطا صوريا للمعرفة ، أو علاقة أو نسقا من العلاقات أو قانونا عاما للظواهر الفيزيائية وغيرها ، فانه يكون عند الكسندر فرضا يتخذه لاقامة الوجود بأسره ، أو مادة أولى تتشكل منها الموجودات وتتكاثر ، فالموجودات كلها ليست سوى مركبات أو تشكيلات زمانية مكانية متناهية تنشأ وتتكاثر فى صيرورة متصلة لا متناهية ، وفى كلمة واحدة فان الزمان المكانى نسيج الوجود الفيزيائى ومادته الأولى ولا وجود الا به وعلى أساسه وليس فقط فيه أو معه •

٢ ـ الزمان المكانى العقـلى

يعنى الكسندر بالزمان العقلى أو النفسى Mental psychological time ذلك الزمان الذى يخبر فيه العقـل ذاته كحقيقة حية ، ويعنى بالمكان العقلى Mental Space المكان الذى يخبر فيه العقل ذاته كحقيقة حية. ورغم أن الزمان والمكان بالمعنى العقلى يختلفان مع زمان ومكان الأشياء أى مع الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقى فان الكسندر يأمل فى أن يبين أن خواص الزمان والمكان بالمعنى العقلى هى نفسها خواص الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقى • أن الزمان العقلى لا يوجد وهو منفصل عن المكان العقلى تماما كما وجدنا الأمر بالنسبة الى الزمان المكانى الفيزيقى ، وأن زمان الحادثات العقلية مكانى ، ومكانها زمانى ، بل وأكثر من هذا فاننا نأمل فى أن نبين بأن الزمان العقلى والزمان الذى يحياه العقل أو يتعقل فيه عقله ما هو الا مجرد جزء من الزمان الفيزيقى ، وان نفس الأمر ينطبق على المكان العقلى[١٣] •

أن العقل كمتصل تجريبى Experienced countinuum للأفعال العقلية هو سلسلة زمانية ، وبهـذا المعنى يكون فى الزمان ، أو يكون الزمان أساس بنيته وأصل تكوينه • والاتصال العقلى أو الشعور بالاتصال يكون عن طريق الذاكرة Memory أو أى طريق آخر ، وهو يعنى أنه من المحال أن تقع حادثة فى عقل سوى الا وتكون مترابطة ببقية الحادثات العقلية ، فليس ثمة حادثة زمانية تكون منفصلة عن ماضى الحادثات أو مستقبلها •

والاتصال العقلى الزمانى حركى وفى صيرورة مستمرة ، وليس ثمة أى سكون فى العقل اذ العقل ذاته مسرح للحركة والتحول أنه حركة بلا نهاية[١٤] والحق أنه لاغرابة فى هذا خصوصا اذا علمنا أن الزمان الذى

---

13. Ibid : ch. III. p. 39.
14. Ibid : p. 95.

فيه نستبطن عقلنا أو نحيا فيه تجربتنا الداخلية ماهو الا مجرد جزء من نفس الزمان الفيزيائى الذى تقع فيه الحــادثات الخارجية ، ذلك أن الخبرة المباشرة ترينا كيف أن الموجود الذاتى أو الداخلى ، والموجود الخــارجى الذى تتأمله الذات يمكن أن يتساوقا فى الحضـــور ، وهذا التساوق الحضورى Compresence أو المعية Togetherness الحضورية لهى خير دليل على ترابط الزمان العقــلى بالزمان الفيزيائى فى الزمان الواحد one time ، أى ترابط الزمان الداخلى بالزمان الخارجى .. زمان التأمل بزمان الشيء الذى يتم تأمله ، وهنا يتساوق العقل المستبطن ذاته فى الحضور وفى علاقة زمانية ، مع تلك الموضوعات .

هذا فيما يتعلق بالزمان ، ولو عدنا الآن الى المكان لوجدنا أن العقل يستبطن ذاته مكانيا وأنه ممتد Extensive بنفس المعنى الذى يستبطن فيه ذاته زمانيا(١٥) فكما أن العقل يحيا داخليا فى ديمومة أفعاله العقلية المتتابعة فى زمان التجربة الداخلية أو زمان الاستبطان الذاتى فانه يحيا داخليا فى مكان الاستبطان الذاتى أو مكان التجربة الداخلية فى امتداد أفعاله وحالاته ، فالعقل امتدادى الطابع كما أنه متتابع الخاصية ، فثمة قضيتان اذن الأولى : أن العقل يكون فى الزمان أو أنه زمانى ، والثانية : أن العقل ممتد فى المكان أو انه مكانى .

وتطلعنا التجربة — يقول الكسندر — على أننا نحيا داخليا فى زمان ممتلىء بالحادثات العقلية ، كما نحيا داخليا فى مكان أو امتداد ممتلىء بهذه الحادثات أيضا(١٦) .

ونفس ماوجدناه فى الزمان العقلى من حيث تساوقه الحضورى مع

---

15. Ibid : p. 97.
16. Ibid : p. 98.

الزمان الفيزيقى فى الزمان الواحد One time نجده هنا أيضا فيما يتعلق بالمكان العقلى فنحن فى ادراكنا لامتداد أو مكان فيزيائى خارجى ، نكون على دراية فى تجربتنا الداخلية بمكان داخلى ، هو مكان الباطن باعتباره مرتبطا بامتداد لموضوع فيزيائى والاثنان يترابطان داخل المكان الواحد One Space الذى يشملهما معــا • فهما معا ، (مكان التأمل ••• مكان الحدوثات العقلية ومكان الموضوعات الخــارجية) ينتميان الى المكان الواحد ••• الى نفس المكان الذى هو فى الواقع المكان الفيزيائى أو الامبيريقى ••• وبمعنى آخر يكون مكاننا العقلى ومكاننا الموضوعى•• المكان الذى نحياه فى عقولنا ، والمكان الذى ندركه خارجنا ينتميان الى مكان واحد الذى نحيا فى جزء منه تأمل خارجى وفى جزئه الآخر باطنى، وتكون كل الموضوعات الفيزيائية فى علاقة مكانية بمكاننا العقلى •

ويذهب الكسندر — بغية مزيد من الايضاح — الى أن عقلى هــو بمكان ما بداخل جسدى ، أو فى دماغى ، وأن مكانه يتوحــد مع مكان الجهاز العصبى ، أو بطريقة أكثر تحديدا مع المخ أو جزء ما من أجزائه، ولما كان جسدى بجهازه العصبى وبدماغه جزءا من المكان الفيزيائى،فانه يكون من ثمة نقطة الاتصال بين مكان العقل والمكان الفيزيائى «يقــول الكسندر» اننى أشعــر بذاتى بمكان ما فى جســدى أو بطريقة أكثر تخصيصا فى دماغى[١٧] • الا أن الكسندر لم يتمكن من تحديد مكان العقل تحديدا واضحا داخل الجسد ، ومع هذا فهو يرى أن الترابط كامل بين العقل والجسد وأن الاتحاد بينهما ينجم عنه المشخص وينتج عن ذلك أن الحادثات العقلية والحادثات الجســدية تنتمى الى زمان واحد ومكان واحد ، من حيث أن العقل والجسد عند الكسندر شىء واحد تجريبيا وليسا شيئين منفصلين تمام الانفصال •

---

17. Ibid : p. 101.

والزمان والمكان بالمعنى العقلى مترابطـــان ترابطا لا ينفك ، انهما وجهان لحقيقة واحـــدة ولنفس الحقيقـــة وهى الزمان المكانى العقلى Mental space - time الذى هو بدوره ليس الا جزءا من الحقيقة الواحدة الأشمل وهى الزمان المكانى الفيزيائى •

ان الزمان العقلى لا يوجد منفصلا عن المكان العقلى ، فالزمان العقلى يوجد فى مواضع مختلفة من المكان العقلى ، كما أن المكان العقلى يكون ممتلئا بحـــادثات حاضرة وماضية ومستقبلة ، أى يكون ممتلئا بأنات متعددة • «فكل نقطة من نقاط المكان تكون — امبيريقيا — حاصلة على آن زمانى ، وكل آن زمانى له نقطة المكانية ، ولا يوجد مكان عقلى بدون زمانه ، ولا زمان عقلى بدون مكانه ، فهناك زمن عقلى واحد ، فعقلنا زمانى مكانى»[18] ، ويقول الكسندر فى موضـــع آخر ، « أن المكان والزمان بالمعنى العقلى هما ، فى الواقع المختبر — مترابطـــان بنفس الطريقة التى رأيناهما عليهما ونحن بصدد المكان الزمانى الفـــيزيائى ، فالمكان والزمان بالمعنى العقلى هما واحد لا ينفك[19] • الا أن ثمة فارق رئيسى بين الزمان المكانى العقلى وبين الزمان المكانى الفيزيائى ، ذلك لأن الأول يكون متناهيا Finite بينما يكون الثانى لا متناهيا Infinite وسبب تناهى الزمان المكانى العقلى هو أننا كائنات متناهية وجزء من هذا التناهى أن مكاننا العصبى يؤدى فقط وظائف نوعية والامر خلاف ذلك فيما يتعلق بالزمان المكانى الفيزيائى حيث يمكن أن تملأ كل الحادثات المكانية لحظة واحدة ، أو تملأ كل الحادثات الزمانية موضعا واحدا[20] •

ويخصص الكسندر الجزء الأخير من الفصل الرابع لمناقشة تصور برجسون للزمان أو الديمومة ، والتى هى عنده عقلية أو نفسية وتمثل

---

18. Ibid : p. 134.
19. Ibid : p. 137.
20. Ibid : p. 134.

الزمان الحقيقى ، الذى هو بمثابة الروح المحركة Moving Spirit للعالم وحيث يتداخل فيه الماضى بالحـــاضر •• ويرى الكسندر أنه يختلف مع برجسون فى تصوره للزمان فبينما يذهب الكسندر الى أن «الزمان على الحقيقة ممتد فى المكان وأنه مكانى»[21] نجد برجسون يرفض هذا تماما لأنه ذهب الى أن اضفاء المكانية على الزمان هو حرمان للزمان من طابعه الحقيقى ، وقضاء على أصالته وحيويته التى تتمثل فى ديمومة خالصـــة لا يخالطها أى امتداد مكانى ، وأن الزمان الحقيقى يجب أن يبتعد تماما عن تلك المكانية ذلك الزمان الحقيقى أو الديمومة التى لا تدرك بجلاء الا بواسطة الحدس • ويرى برجسون أن اضفاء المكانية للزمان أو الديمومة ليس من عمل الحدس وانما من عمل العقل ، ذلك العقل ـــ وهو فى مرتبة أدنى من الحدس عند برجســـون ـــ الذى لا يدرك من الديمومة الا ظلالها • يقول برجسون «أن الزمان المتصور بالعقل ان هو الا مكان وأن العقل لا يدرك من الديمومة سوى شبحها لا حقيقتها»[22] •

ولقد وقف برجسون ضد كل مادية مكانية ، وضد كل تقسيم وتجزىء لأن ما يقبل القسمة وهو المادة ليست وجودا خالصا كالديمومة الحية ، التى هى شعور وكيف خالص • يقول برجسون أن هنـــاك عنصرين فى الحركة : المكان الذى يقطع (المادى المنقسم) والفعل الذى بواسطته يقطع ذلك المكان الأوضاع المتتالية ، والمركب من هذه الأوضاع • فالعنصر الأول من هذين العنصرين كم متجانس ، بينما العنصر الثانى لا حقيقة له الا فى شعورنا فهو ـــ اذا شئنا ـــ كيف أو شدة •

الا أن الكسندر يرى أن مثل هذا الموقف البرجسونى قد تغافل عن علاقة الزمان بالمكان ، وعن علاقة الكيف المشتد بالكم ، وعن علاقة النفس بالجسم ، وعلاقة الباطن بالخارج ، وفى علاقة الحياة بالمادة على المستوى

---

21. Ibid : p. 143.
22. Bergson, H. : La pansée et la Mouvant. p. 25.

الكونى الكبير • ومع ذلك فان الكسندر يذكر «أنه ما من أحد قدم خدمة للميتافيزيقا مثل ما قدم برجسون وذلك فى اعتباره أن الزمان هو الحقيقة القصوى» •

ونستطيع الآن ومما تقدم أن نخلص الى النتائج التالية :

(أ) الزمان العقلى هو زمان التجربة الداخلية ، أو زمان الحس الباطن ، وهو يتمايز عن الزمان الفيزيائى ••• زمان التجربة الخارجية أو زمان الحس الظاهر • والزمان العقلى هو الديمومة التى يحياها العقل فى صيرورة أفعاله وعملياته وحالاته الداخلية •• هو الزمان النفسى أو السيكولوجى الواعى العينى المشخص •

(ب) والمكان العقلى هو مكان التجـــربة الداخلية أو مكان الحس الباطن مكان الاستبطان أو التأمل الذاتى الذى يحياه العقل فى امتدادية حالاته واحساسه وتجاربه •

(جـ) أن التجربة الداخلية التى يحياها العقـــل زمانيا ومكانيا فى ديمومة وجوده وامتداديته ، تشتمل الى جانب الناحية الذاتية على ناحية موضوعية خارجية لأن العقل يتأمل ما هو خارج عنه • ويمكننا أن نقول أن العقل يستبطن ذاته فى التجربة الداخلية ، بتأمل موضـــوعاته وهى الأشياء التى تدخل فى نطاق شعوره وتجربته الذاتية ، وهذا هو التأمل الخارجى أو الادراك الحسى الذى يحياه العقل تجربة داخلية فى فعل تأمله للموضوعات الخارجية ، ومن هنا فالتجربة الداخلية للوجود النفسى أو العقلى لا ينفصل فيها الوجهان الذاتى والموضوعى ، فالتأمل الباطن والتأمل الظاهر يعبران عن وجهين لنفس التجربة الداخلية فى العقل أو الذات الشاعرة •

(د) أن العقل زمانى الوجود أو أن الزمان أســـاس بنيته وتكوينه

ونسيج وجوده ، فالعقل متصل من الحالات والعمليات والأفعال والحادثات الشعورية فهو يحيا ديمومة حية فى صيرورة حالاته التى لاتكف أبدا عن الحركة والتحول فديمومته المتصلة والمستمرة تجريبية واقعية مستشعرة وشعورية •

(د) وكما أن العقل زمانى الوجود فهو أيضا مكانى فنحن نحيا استبطاننا الذاتى أو تجربتنا الباطنية مكانيا ممتلئا بالحادثات العقلية ، فالعقل فى نسق الكسندر يحيا تجربته الداخلية أو يعيش ذاته مكانها فى امتدادية أفعاله وحالاته ، فهو امتدادى الطابع •

(و) ليس ثمة فصل بين زمان ومكان العقل ، فالزمان العقلى مكانى ، والمكان العقلى زمانى ، وأكثر من هذا ليس ثمة انفصال بين زمان العقل ومكانه وبين زمان الموضوعات الخارجية ومكانها•فهناك تطابق بين الزمان والمكان العقلى وبينهما بالمعنى الفيزيائى •

(ز) ولما كان الزمان المكانى العقلى متطابقا مع الزمان المكانى الفيزيقى ، فانهما يتطابقان فى الملامح التجريبية ولاخلاف بينهما الا فى كون الزمان المكانى العقلى متناهيا وكون الزمان المكانى الفيزيائى لا متناهيا •

(ح) والزمان المكانى العقلى متناه باعتباره ولا متناه باعتبار آخر ، فهو متناهى من حيث أننا كائنات متناهية ، ولا متناهى من حيث اتصاله بالزمان المكانى الفيزيائى اللامتناهى ، فاتصاله بمثل هذا الأخير يشارك فى خاصية الأب وطبيعته • واللامتناهى هنا فى الخارج وليس فى الفكر كما زعم ديكارت حينما قرر أن «اللامتناهى أو الكامل هو الأول وبالذات ، وفى أفكارنا»[٢٣] •

---

(٢٣) عثمان أمين : ديكارت ص ١٧٩ •

(ط) الزمان المكانى العقلى حركة بلا توقف صيرورة مستمرة والزمان مصدر الحركة فى المكان والمكان محل الحركة ولا وجود للسكون •

(ى) ليس ثمة زمان خال أو مكان خال فى العقل لأنه ليس ثمة زمان بلا مكان ولا مكان بلا زمان وليس ثمة زمان مكانى عقلى بغير الحادثات العقلية الزمانية المكانية •

(ك) أن الزمان المكانى العقـــلى تاريخى تمـــاما كالزمان المكانى الفيزيائى ، فهو تقدم خلاق من الماضى خلال الحـــاضر الى المستقبل • فالمكان العقلى ليس ممتلئا بآن واحد ، أو عدة آنات ، انه ممتلىء بآنات الماضى والحاضر والمستقبل • والماضى هذا من شأن الذاكرة ، لقد قرر برجسون «أن الشعور انما يعنى أولا وبالذات الذاكرة[٢٤] و «أن الشعور هو حلقة وصل بين ما كان وما سوف يكون ، وهو جسر يربط بين الماضى والمستقبل»[٢٥] • والكسندر يقبل هذا ، ولكنه يعيب على برجسون عدم تفرقته بين التذكر كفعل حاضر وبين مادة التـــذكر أو موضـــوعه من الذكريات التى هى ماضى •

(ل) الزمان المكانى العقلى واقعى أو تجريبى وهو من ثم حقيقى أو وجودى وليس صوريا كما أنه ليس مقولة فكرية أو شرط للمعرفة •

(م) الزمان المكانى العقلى أولى ، ولكن الاولية هنا ليست على غرار أولية كانط باعتبارها سابقة على التجربة ومشتقة من الذهن أو الذات العارفة ، بل أنها أولية مشتقة من التجربة الخارجية التى هى متطابقة أو عينية معها ، ويجب أن نعلم أن أولية الزمان المكانى العقـــلى لا تؤسس أولانية العقل ، أو سبقه على التجـــربة أو العالم الخارجى •• عالم

---

24. Bergson, H. : Energie Spritiuelle. p. 5.
25. Ibid : p. 6.

الزمان المكانى العقلى ليست له الأولوية الا باعتباره جزءا من الزمان المكانى اللامتناهى الواحد ، الأول وبالذات •

(ن) والزمان المكان العقلى موضوعى ، فهو باعتباره جزءا من الزمان المكانى الفيزيائى،وباعتبار أن الحس الباطن مطابقا للحس الظاهر ويرتبط به وباعتباره متطابقا فى الملامح مع الزمان المكانى الفيزيائى فانه يكون من ثم موضوعيا •

(س) والزمان المكانى العقلى بسيط ، ولكنه ليس أبسط من الزمان المكانى الفيزيائى وهو على هذا النحو لا يرد الى الزمان المكانى الفيزيائى ولا يعرف الا ابتداء منه فقط ، بينما الزمان المكانى الفيزيائى بسيط بساطة كاملة لا يمكن رده الى غيره لأنه ليس ثمة ما هو أبسط منه ، كما أنه غير قابل للتعريف •

(٣) الزمان المكانى الرياضى

يبدأ الكسندر فى تناوله للزمان المكانى الرياضى Mathematical Space-time ببيان أن الهندسات المعتادة سواء منها الاقليدى أو غير الأقليدى لم تتناول مسألة اتصال الزمان بالمكان أو انفصالهما،ولم تعط فى هذه المسألة حلا قاطعا أو نظرية محددة،ومع ذلك فالهندسات تميل الى معالجة الزمان بذاته رغم أنه يكون عنصرا من عناصر الحركة التى تفترض وجود المكان ، كما لو كان هناك انفصال بينهما،وليس ثمة شىء فى تاريخ الهندسة يشير الى أن المكان نسق من النقاط الساكنة ، أو أن الزمان سريان متتابع على وتيرة واحدة دون أن يكـــون له أى موضع أو أى مكان[٢٦] •

ولا يقبل الكسندر قول ديدكند Dedekind وهو من أعلام حركة رد

---

26. Alexander : Space-Time and Deity. Vol. I. p. 145.

الهندسة الى الحساب الذى يقرر فيه «أن الأعداد — والهندسة ترد اليها خلق وأبداع حر للعقل البشرى»[٢٧] فطبقا للكسندر تكون نقاط المكان نابعة عن الواقع التجريبى ، ويكون اتصال هذه النقاط تحليلا وتعميقا لواقع الاتصال المحسوس ، وليس ثمة أى دور لخلق عقلى ، أو ابداع ذهنى ، فالرياضيات لا تنبع عن العقل باعتباره مصدرها وخالقها ، أنها تنبع عن وحدة أخرى ذات طابع تجـــريبى هى وحدة الزمان المكانى الفيزيائى التى رأينا أن الزمان المكانى العقلى يرد اليها أيضا •

ويجيب الكسندر على السؤال القائل : ما الذى يجعل النقط المكانية متصلة عند الرياضيين وماهو محك هذا الاتصال،يجيب بقوله أن النقاط المكانية تكون متصلة لأنها ليست مجرد نقاط ولكنها آنات زمانية فى نفس الوقت ، أن الزمان هو الذى يميز نقطة مكانية عن الأخرى ، وهو الذى يربط أيضا بين هذه النقاط ، فالنقطة ليست فى الحقيقة ساكنة ولكنها فى تحول وحركة[٢٨] •

أن نقاط المكان وآنات الزمان حينمـــا تفسر تفسيرا سليما ليست مبتدعات خيال أو ابتكارات فكر ، بل أنهـــا المكونات الأساسية للمكان والزمان ، تلك المكونات التى نصل اليها بالتخيل من جهة ، وبالتصور من جهة أخرى • فنحن نتخيل ونتصور أن المكان مكون من نقاط ، وأنه يمكن أن نقسمه الى نقاط وأن نسير فى عملية التقسيم هذه الى ما لا نهاية كما نتخيل ونتصور المكان باعتباره كلا متكاملا من النقـــاط المتصلة وهاتان وجهتان لشىء واحد : فكل نقطة مكانية تكون فردية **Singular** من جهة وعالمية **Universal** من جهة ثانية ، وبالمثل أشكال الهندسة كالخطوط المستقيمة ، والمثلثات والمربعات ••• الخ تنتقى أو تختـــار من المكان الكلى ، وتكون فردية باعتبـــارها وحدها ، وعالمية من حيث اتصالها

---

27. **Ibid : p. 146.**
28. **Ibid : 143.**

وانبثاقها عن مكان كلي وهذه النقاط المكانية ليست من صنع العقل أو الفكر ولكنها تكتشف بواسطته(٢٩) .

ويستخلص الكسندر من هذا أن الأشكال الهندسية هي اختيارات مثالية Ideal Selections من المكان ، وهي مع ذلك أجزاء حقيقية من ذلك المكان ولنا أن نسأل هنا ما هي علاقة المكان الأمبيريقي بالمكان الهندسي أو الرياضي؟ يجيب الكسندر أنهما نفس المكان ولكن الهندسة تعالج المكان بطريقة مختلفة عن تلك التي تعالجه بها التجربة الأمبيريقية وان قيل أن المكان الأمبيريقي يدرك عن طريق الحواس ، بينما الأشكال الهندسية نصل اليها عن طريق التجريد ، فان الكسندر يعارض هذا تماما : اذ ليست لدينا حاسة خاصة بالمكان أو الزمان أو الحركة فنحن ندرك هذه من خلال الأشياء التي تملأ الأمكنة والأزمنة وهذه ليست موضـــوعات للادراك الحسي ، كما تدرك الأشجار والمنـــازل أو الأشياء مثلا(٣٠) ان الأمكنة والأزمنة تدرك لا بالحواس وانما خلال موضوعات الحواس ... أي خلال الأشياء التي تملأ الأمكنة والأزمنة : فاللمس والبصر لا يطلعاننا على المكان وانمـــا من خلال اللمس والبصر والأشياء التي تتخلل المكان نستطيع أن نحصل على هذا ، ان المكان والزمان والحركة أكثر أولية من المدركات الحسية ، وهي لاتدرك بالحواس .

كذلك لا يوافق الكسندر على أن الأشكال الهندسية نحصل عليها من الموضوعات المادية عن طريق عملية التجريد Abstraction أننا نحصل عليها بعملية اختيار أو انتقاء Selection من المكان .

الا أن ثمة اختلاف رئيسي بين مكان الوجود الامبيريقي أو الفيزيقي وبين المكان الهندسي أو الرياضي ، فالهندسة تحذف الزمان من المكان أو

---

29. Ibid : p. 151.
30. Ibid : pp. 152-153.

تدخله فى المكان بواسطة حيلة شبه مكانية باستخدام الاحداثى الرابع وهو احداثى الزمان ، أما المكان الفيزيقى فهو مرتبط بالزمان ارتباطا لاينفك كما بينا .

وعلاوة على هذا الاختلاف فالهندسة تصويرية بحتة ، فالنقطة التى تتحدث عنها ليست أكثر من نقطة زمانية ، ومن ثم فهـــذه النقطة تكون كغيرها تماما من النقاط،ومن المستحيل على هذا النحو أن نتبين نقطة عن أخرى وكذلك حينما تتحدث الهندسة عن الدائرة ، فانها لا تتحدث عن دوائر متمايزة ، بل عن دائرة واحدة وتكون كل الدوائر على منوالها . أما المكان الفيزيقى فان نقاطه تتمايز لأنها آنية Point - instant أى يكون لكل نقطة الآن أو عدة الأنات التى تمـــيزها عن الأخرى وكذلك الأمر بالنسبة لكل مكان زمانى فيزيقى آخر .

ان الهندسة معنية لا بالمكان فهذا هو اهتمام الميتافيزيقـــا وانما بالأشكال فى المكان Figures in Space وموضع بحثها هو التحـــديدات المتمايزة والتجريبيـــة لذلك المكان المادى الأولى ، ان الهندسة عـــلم تجريبى ، وتكون الأشكال الهندسية مادة هذا العلم الذى يحاول مثل أى علم تجريبى أن ينسج هذه الأشكال فى نظام متسق[٣١] . أما الميتافيزيقا فهى لا تتناول المكان ذاته ، ما هو ؟ وما هى طبيعته ؟ ولما كان ذلك المكان الذى تتناوله الميتافيزيقا هو نفسه الذى تختار منه الهندسة أشكالها فان النتيجة تكون «أن ليس هناك مكانان للهندسة ، ومكان امبيريقى ، ولكن مايوجد مكان واحد One Space تتناوله الهندسة والميتافيزيقا من منظورين مختلفين ، فاهتمام الهندسة يكون بالاشكال التى ليست سوى التباينات الامبيريقية للمكان الاولى،واهتمام الميتافيزيقا يكون بطبيعة المكان ذاته.

ودليلنا على أن الهندسة تهتم بالاشكال التى نختارها من المكان أن

---

31. Ibid : p. 154.

هناك هندسات كثيرة ولكن لا يوجد الا مكان واحد There are many geometries though there is but one space ويرى الكسندر أننا نقع فى خطأ لغوى حينما نتحدث عن هندسة اقليدية للمكان الواحد الامبيريقى فكثرة الهندسات اذن لا تشير الى أن هناك أكثر من مكان امبيريقى،وفى كلمة واحدة تقرر أن ثمة هندسات كثيرة وان لم يكن الا المكان الواحد .

ويذكر الكسندر أن البعدية Demensionably هى فكرة من أفكار النظام Order والنظام مترابط مع فكرة العلاقات Relations وهو يذهب الى أن الميتافيزيقا يمكن أن تقدم النظام والعدد Numbers باعتبارهما مشتقين من الزمان المكانى ومتوقفين عليه ، واذا لجأنا الآن الى الرياضيات فان فكرة العلاقات كما تتناولها الرياضيات ذاتها تشير الى هذا المتصل الزمانى المكانى . ان العـــلاقات بين أجزاء المكان هى أيضا أمكنة ونفس الشىء ينطبق على الزمان ، فاذا كانت أجزاء المكان نقاطا فانها تترابط بواسطة النقاط المتداخلة ، واذا كانت أجزاء الزمان آنات فانها تترابط أيضـــا بواسطة الآنات المتداخلة .. ويمكن أبعد من ذلك أن تترابط الأزمنـــة والأمكنة بواسطة النقاط الآنية المتداخلة بينهما بحيث نحصل فى النهاية على الزمان المكانى .

وعلى هذا النحو «يكون المكان كامتداد والزمان كديمومة منظومين داخليين ، وهما نظامان : الواحد المتساوق فى الوجود والآخر للتتابع، ذلك لأن النظام علاقة ، وعلاقة شمولية بداخل الامتداد والديمومة أو بالأحرى بداخل الزمان المكانى»[٣٢] .

ويعود الكسندر فى كتابه الأول من المجلد الأول عن المكان والزمان والألوهية الى تلخيص ما سبق أن عرضه مستخلصا النتيجة النهـــائية

---

32. Ibid : p. 168.

فيقول : «أننا نعالج سواء فى الفيزيقـــا ، أو فى الرياضيات ، بدرجات متفــــاوتة من المباشرة نفس الزمان والمكان الواحد ، والزمان والمكان مترابطان فى كل واحد وأنهما نفس الحقيقة التى تعالج بكيفيات مختلفة، فالزمان المكانى الفيزيائى هو ما يستبطن كزمان مكانى عقلى أو نفسى ، ورغم أن الرياضيات تبدو وكأنها تبتعـــد بتعميماتها عن الزمان المكانى الفيزيائى،فان عالم الرياضة ممتلىء بخواص هذا الزمان المكانى الفيزيائى ... ، واذا سألنى سائل ما الذى تعنيه بالمكان وبالزمان ، هل تعنى به المكان والزمان بالمعنى الفـــيزيقى ، أى الامتداد والديمومة أم الزمان والمكان بالمعنى العقلى الذى تخبره فى عقلك ، أم نظم العـــلاقات التى تبحثهـــا الرياضيات ؟ فان الاجابة تكون : أن ما أعنيه هو كل هذا بلا تفاوت ، وذلك لأنها جميعها تعنى حقيقة واحدة فى النهاية[٣٣] .

٤ ـ الزمان المكانى والمقولات

وضع الكسندر نظرية مفصلة للمقولات Categories فى اطار نظرية الزمان المكانى فللأشياء الى جانب كونها تشغل الزمان المكانى ، عدد كبير من الخصائص والصفات التى يمكننا أن نميز بين فئتين منها بوضوح : تلك التى تتغير من شىء الى آخر ، وتلك التى تنتمى أساسا الى الأشياء جميعا . أما الأولى المتغيرة فتسمى بالكيفيات Qualities أو الصفات ، وأما الثانية الثابتة فتسمى بالمقولات Categories [٣٤] .

الكيفيات خصائص أو صفات تجريبية ، أما المقولات باعتبـــارها المكونات الأساسية الكلية لما هو معطى فى التجربة فانها خصائص أولية Apriori غير تجريبية Non-Emprical أو مقولية Categerical ولا يعنى

---

33. Ibid : p. 180.

(٣٤) رودلف متس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ، ترجمـــة فؤاد زكريا ، ص ٢٧٣ .

قولنا أن المقولات غير تجريبية عند الكسندر أنها ليست مختــبرة أو تجريبية بل الأمر على النقيض من هذا ، اذ أن هذه الأولية أو المقولية هى المكونات الأساسية والبنيوية لكل ما هو مختبر أو تجريبى أيا كان ، ولذلك فهى تجريبية بأوســع معنى لذلك اللفظ : تماما مثلما يطلق على الفلسفة اسم البحث التجريبى فيما هو غير تجريبى ، أو أنها الدراسة الأمبيريقية لما هو لا أمبريقى[٣٥] .

والمقولات عنــد الكسندر هى على هذا النحو أساس كل الحقيقة التجريبية أو الوعى التجــريبى ، وهى الدعامة الضرورية لكل حقيقة تجريبية ، يقول متس : «أن المقولات تتشابك دائما فى كل شىء وتتغلغل فيه وتملؤه وأبرز صفاتها هو قدرتها على التغلغل ، التى لا تمتــد الى الأشياء الخارجية المادية فحسب بل أيضا الى الحياة الروحية النفسية، وهى ليست صورا ذاتية للذهن ، أو مجــرد وظائف للذهن تطبق على الأشاء وانما هى عوامل موضوعية تكون الأشياء وتعطى معهــا وفيها ، وهى ما يتبقى عنــدما تنزع عن الأشياء صفتهــا الحسية وغيرها من الصفات ... وهى الصورة أو الصفات الأساسية للزمان المكانى بقدر ما يتسرب هذا الى الوجود المتناهى واتخذ شكلا فى الظواهر الجزئية أما المكان الزمانى نفسه ، فهو بوصفه الأصل اللامتناهى لكل شىء متناه ، لا يكون قد اتخذ شكلا مقوليا بعد ، ولكن سرعان ما يبدأ تغلغل المقولات فيه مع بادرة لظهور الأشياء المنفصلة[٣٦] .

وعلى هذا النحو يقرر الكسندر أن المقولات أولية وهى بمعنى ما كلية وضرورية لكل الأشياء التى فى العالم ، وهى أيضا ملامح لكل الحادثات فى التجربة الانسانية العقلى منها والفيزيقى ، وأنها ظهرت مع البدايات

---

35. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. No. I. p. 187.

(٣٦) رودلف متس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ، ص ٢٧٣ .

الأولى لانفصال الأشياء وسوف تبقى أبدا لأنها الصفات الأساسية للزمان المكانى[٣٧] •

ولا يوافق الكسندر على الموقف الكانطى بصدد المقولات ، ذلك لأن كانط أحال المقولات كما أحال صورتى المكان والزمان الى العقــل بوجه عام ، فهو قد أحال المقولات الى قوة الفهم الصورى ، وأحال صورتى الزمان والمكان الى قوة الحســاسية الصورية والقوتان الى جانب قوة النطق الصورى هى القوى الثلاث للعقل الخالص عنــده • والكسندر لا يوافق على هذا وهو يرى أن الفصل بين صورتى الحساسية الصورية (المكان والزمان) وبين مقولات الفهم الصورى هو فصل غير مشروع ، كما يرى أن فصل الزمان والمكان والمقولات عن الواقع التجــريبى هو فصل خاطىء تماما • ويرى تبعا لهذا أن المقولات ليست صورا للعقل ، انها تعبيرات عن طبيعة الزمان المكانى وهى متباينة عن جميــع الأشياء وبوجه خاص العقول • ان المقولات عند الكسندر قد نشأت عن تزواج الزمان والمكان ، وأصبحت بمثابة خصائص لكل ما يتناســل عن الزمان المكانى بما فيها العقل ذاته[٣٨] •

ويبدأ الكسندر قائمة مقولاته بمقولات الذاتية Identity والاختلاف Diversity والوجود Existenee هذا ومقولة الذاتية لها معانى أربعة :

أ ــ الذاتية العددية : Numerical Identity وهى ذاتية الشىء مع نفسه باعتباره واحدا •

ب ــ ذاتية النوع : Identity of kind وهى ذاتية نوعية فالكلب حاصــل على ذاتية نوعية بالنسبة الى غيره من الكلاب •

---

37. Wright, W. : A History of modern philosophy. p. 584.
38. Alexander : space-time and Deity. Vol. I. pp. 190-193.

جـ ـ ذاتية فردية : Individual Identity وهى تتضمن الذاتيـــة العددية والنوعية ، فالفرد واحد بالعدد ، وينضم الى ذات نوعه •

د ـ ذاتية جوهرية : Substantial Identity وهى ذاتيـــة عددية فردية كالشخص •

وبالتطبيق على النقطة الآنية تكون الذاتية العددية متطابقة مع شغل هذه النقطة الآنية لمكان زمانى •

أما مقولة الاختلاف فهى شغل هذه النقطة الآنية لمكان زمانى آخر أى لمكان آخر بزمانه • فالشيء يختلف عن الآخر كلما شغل نقطة آنية مختلفة عن الآخر أو كلما شغل جزءا من المكان الزمانى •

أما مقولة الوجود فهى تتمثل فى شغل النقطة الآنية لأى مكان زمانى (الذاتية) عن أى مكان زمانى آخر (الاختلاف) ومن ثم يكون الوجود هو ذاتية الشيء فى علاقته بالآخرين الذين يوضحون اختلافه عنهم •

فالذاتية ، والاختلاف ، والوجود ، تنشأ عن الطبيعة الأصلية للزمان المكانى باعتباره متصلا Continuum من أجزائه المكانية الزمانية ، أو أنها تنشأ من طبيعة أى زمان مكانى (باعتبـــاره) جزءا من الزمان المكانى (الكلى) وهو لذلك مترابط مع غيره من الأزمنة المكانية الأخرى(٣٩) •

ويرتبط الكسندر بين مقولاته السابقة تلك وبين ما يسمى بقوانين الفكر Law of thought وهى الذاتية والتناقض والثالث المرفوع •• وهو يقرر أن أهم هذه القوانين هو قانون التناقض Law of Contradiction وهذا القانون ينفى عنده شغل جـــزء من المكان الزمانى مع شغل جزء آخر منه ، فـأ لا يمكن أن تكون أ ولا أ سوف تشغل نقطتين مختلفتين من

39. Ibid : pp. 194-195.

المكان الزمانى فى نفس الوقت ومن نفس الجهة • وباختصار يقرر هذا القانون أن زمانا مكانيا ليس هو نفسه وغيره فى نفس الوقت ومن نفس الجهة أما قانون الذاتية Law of Identity فهو يعنى أن شغل زمان مكانى هو شغل له ، فالشىء هو ذاته• يبقى القانون الثالث والأخير وهو قانون الثالث المرفوع Law of Excluded middle فهو يعنى أن شغل زمان مكانى اما أن يكون كذلك واما أن لا يكون كذلك ولا وسط بينهما(٤٠) •

ثم تناول الكسندر بعد ذلك مقولات الكلية Universal والجزئية Particular والفردية Individual وهنا يقول الكسندر ان الوجود هو ذاتية المكان والزمان فهو واحد بالمعنى العددى Numerical ، والكلية هى النوع ، انهـا وجود أو مكون أو موحد الجزئيات ، أو أن الجزئيات المتشابهة تشارك فيها،أما الفردية فهى جزئية محددة ، وبالمعنى الدقيق تكون كل الأشياء فردية ، ثم تشارك فى الجزئية وأخيرا تشارك فى الكلية، التى هى خاصية مقولية لكل الأشياء•ويرى الكسندر أن كل فردية تشارك فى جزئية تفصلها عن سائر الأنواع التى تدخل تحت مقولة الكلية •

ويقول الكسندر فى موضع آخر «ان مقولة الكلية هى تحديد للزمان المكانى ، فكل موجود متناه يمتلك كلية أو ذاتية نوع بقدر ما يمكنه بدون تشويه أو تكرار فى الزمان المكانى •• فالكليات الامبيريقية هى مخططات تشكيل الجزئيات التى تتحد فى النوع،أنها يمكن أن تسمى بأنماط التشكيل أو بصور الزمان المكانى،وهى ضرورية فى أبسط معانيها كصور أو أشكال زمانية مكانية»(٤١) •

ان الزمان المكانى الأم ، يبدأ ريثما يتشكل بمقولة الكلية ، فى اتخاذ صور وأشكال تنحدر من الكلية عن طريق التكاثر وتنوعات الاشكال الى مقولة الجزئية ، ومن هذه الاخيرة تنشأ مقولة الفردية •

---

40. Ibid : pp. 205-206.
41. Ibid : pp. 214-215.

ثم ينتقل الكسندر بعد ذلك الى مقولة العلاقة Relation ، وهو يقرر بصددها أن الموجودات علائقية ، وذلك لأن تجمعات الحوادث مرتبطة ترابطا لا ينفك خلال الزمان المكانى(٤٢) .. والواقع أن العلاقات العامة القائمة بين الموجودات تنبع من اتصال الزمان المكانى The Continutiy of Space - Time ، وهذا الانفصال امبيريقى نخبره فى تجاربنا كما سبق أن أشرنا .

والزمان ليس علاقة وكذلك المكان ، ان الزمان والمكان يحتويان كل الوجود بعلاقته ، انهما المادة Stuff الأولى التى تنشأ عنها العلاقات التى تقوم بين الموجودات .

ولنا أن نسأل الآن ، ما هى اذن العلاقات التجريبية ؟ يجيب الكسندر بأن العلاقات التجريبية للمكان والزمان هى نفسها أمكنة وأزمنــــة ... لأنها مصنوعة من مادة الزمان والمكان .

وتترابط المقولات مثل الكلية والجزئية والعلية ... الخ مع مقولة العلاقة كما يمكننا القول بأن العلاقات تكون حقائق خارجية حينما تقوم العلاقات بين أشياء عقلية Mental Things كما تقرر أيضا أن علاقة التشابه Likeness وعلاقة عدم التشابه Unlikeness مشتقان من مقولة العلاقة وبينما تشير الأولى الى تشابه النوع تشير الثانية الى الاختلافات القائمة داخل أفراد النوع . وكذلك يميز الكسندر بين علاقات أساسية وعلاقات عرضية ، فعلاقة الانسان بنوعه علاقة أساسية ، ولكن علاقته مع أبنائه أو زوجه تكون عرضية .

وينتهى الكسندر الى تقرير أن العلاقات هى اتصالات زمانية مكانية بين الأشياء ، وأن الأشياء فى ذاتها مركبات زمانية ومكانية ، ولما كان

---

42. Ibid : p. 238.

الزمان المكانى متصلا فان الاتصال الرابط الذى يؤسس العلاقة هو اتصال زمانى مكانى»[٤٣] وان العلاقات بالأشياء ذات العلاقة هى عناصر فى حقيقة واحدة يمكن أن ننظر اليها على أنها حقائق منفصلة،وأن عمل مقولة العلاقة هو ايجاد علاقة بين أشياء تسمى بحدود العلاقة Terms وليس ثمة شىء غير مرتبط علائقيا بالآخر والا لكان هناك خلاء بين الأشياء اذا تصورناها وهى مستقلة وغير مرتبطة ومتصلة بعضها بالبعض الآخر.ان الأشياء يجب أن تتصل فى الزمان والمكان بكل طرق الاتصال ، وبجميع العلاقات الممكنة .

أما مقولة النظام Order فان الكسندر يقرر أن النظـــام لو كان مقولة ، فانه يرجع الى تدخل العقل ، ذلك أن العقل يقوم بمقارنة بين الأشياء حسب خصائصها ، ويرتبها حسب سماتها . ولكى يتحقق النظام لا بد أن تتوفر ثلاثة حدود على الأقل ، يكون واحدا منهـــا بين الاثنين الآخرين ، أى تكون ب مثلا بين أ ، ج . فالنظام مقولة للأشياء بسبب بينية Betweenness المواضع فى الزمان المكانى .

ويذهب الكسندر الى أن هذه البينية من الملامح الرئيسية للزمان،كما أن نقاط المكان يتوفر فيها هذه البنية أيضا ، وينتج عن هذا أن البينية من خصائص الزمان المكانى ، طالما أن الزمان لا يوجد عند الكسندر وهو منفصل عن المكان .

والبينية باعتبارها خاصية للنظام ترتبط بمقولة العلاقة ، بل ويمكن أن تحل مقولة النظام الى علاقات . والمثال على هذا أن الحدود أ ، ب ، ج تكون خاضعة لمقولة النظام حينما تكون بينها العلاقة س،فحينما تكون العلاقة س بين أ ، ب ، وتكون نفس العلاقة س بين ب ، ج وهكذا يكون

---

43. Ibid : p. 249.

هناك نظام تشابهى بين تلك الحدود ، واذا كانت العلاقة فى المقدار كأن تكون أ أكبر من ب ، ب أكبر من ج ، و ج أكبر من د وهكذا فان النظام هنا يكون مختلفا عما سبقه[٤٤] •

والنظام يتضمن ثلاثة حدود على الأقل ، وأى ثلاثة حدود يمكن أن تؤلف نظاما بنوع ما من أنواع العلاقات ، وكل خط فى نظام ما انما ينظم حسب طبيعة ذلك النظام • ولكن ليس من الضرورى أن يكون كل حد بين حدين آخرين ، Between أنه يكون كذلك فى اللامتناهيـــات فقط ، أما المتناهيات فانها تبدأ بحد وتنتهى بحد لا يكونان بين حدين آخرين •

وينتهى الكسندر من تحليله لمقولة النظام الى قوله أن الوجود بأسره متصل لا متناهى من الزمان المكانى •

وينتقل الكسندر بعد هذا الى مقولات الجوهر Substance والعلية Causality والتبادلية Reciprocity وفيما يتعلق بالمقولة الأولى نجد الكسندر يقرر أن كل الموجودات المركبة من الزمان المكانى هى جواهر وذلك لأن أى جزء من المكان زمانى ، أو هو مسرح للتتابع الزمانى ، وهذا تتابع ينتشر فى كل مكان • وبمعنى آخر فالأزمنة والأمكنة ليست جواهر فى حد ذاتها كما لو كان الجوهر فكرة سابقة ومطبق عليها ، اذ الزمان المكانى سابق على الجوهر اذ أن الجوهر عند الكسندر بمثابة تحديد لكل الأشياء التى تشغل المكان والزمان[٤٥] •

وذاتية الجوهر ذاتية فردية Individual Identity تبقى وتدوم خلال ديمومة الزمان••وهذه الذاتية الجوهرية تبقى خلال المتغيرات ، وتدوم خلال مقولة الكلية التى تتشكل الأنواع ومقولة الجزئية من خلالها •

ويرى الكسندر أن مقولة الجوهر هذه هى التى تجعل الكيفيـــات

---

44. Ibid : p. 263.

المتعلقة بالجوهر متصلة ، فقطعة من السكر تكون حلوة المذاق ، بيضاء اللون ، ناعمة الملمس ، صلبة التماسك ... الخ ، وهذه الكيفيات التى تبدو منفصلة تترابط فى جوهر تلك القطعة • ويذهب الكسندر أن سبب هذا الترابط ، وذلك الاتصال هو طبيعة الزمان المكانى ذاته ، اذ أنه متصل ، ومن ثم فيجب أن تكون الجواهر الموجودة ابتداء منه متصلة مترابطة[٤٦] •

ومقولة العلية من المقولات الهامة التى يعالجها الكسندر ضمن هذه المجموعة وهو يرى أن الزمان المكانى أو نسق الحركة System motion نسق متصل ، وأن أى حركة داخل هذا النسق لابد أن تكون متصلة بغيرها من الحركات • ثم يقرر الكسندر بعد ذلك «أن علاقة الاتصال هذه بين حركتين هى العلية فالحركة السابقة تكون هى العلة Cause بينما تكون الحركة اللاحقة التى نجمت عن اتصال الحركة الأولى هى المعلول Effect[٤٧] وبمعنى آخر «تكون العلة سابقة على المعلول ، وهذا السبق قائم على أساس علاقة زمانية متصلة»[٤٨] ، تكون العلة فيها سابقة سبقا زمنيا ، ويكون المعلول لاحقا لما هو سابق زمانيا •

والحق أن الكسندر يتفق هنا مع الرأى الذى قرره هيوم Hume بصدد العلية ، ذلك أن هيوم قد جرد العلية من كل مدلول ميتافيزيقى ، أو لاهوتى أو غيبى ، وجعلها فى نسقه التجريبى الصرف مجرد علاقة بين سابق ولاحق ، أو مجرد علاقة بين حركة سابقة وأخرى لاحقة والحركة السابقة تسبق الحركة اللاحقة فى الزمان •

والعلية عند الكسندر هى اذن طابع تحديدى تماما للأشياء ، لأنها تحدد ماهو علة وماهو معلول ، وهذا الطابع يلزم عن كون الأشياء ذاتها

---

46. Ibid : p. 276.
47. Ibid : p. 279.
48. Ibid : p. 286.

زمانية مكانية متصلة ، انها تقوم بين الجواهر التى هى ذاتها حركات أو حادثات أو مجموعات من الحركات أو الحادثات الزمانية المكانية ، فهى اذن مثل كل المقولات مقولة شاملة ويشتق منها أى جوهـــر من الجواهر ، كما أنها واقعية تجريبية أو مختبرة ، يقـــول الكسندر «أن العلية علاقة بين الجواهر ، تلك العلاقة التى تستمر وفقا لها حركة أو مجموعة من الحركات فى أحد الجواهر فى حركة أو مجموعة من الحركات فى جوهر ثان ، ومن ثم تغير الحركة أو مجموعة الحركات السابقة لهذا الجوهر الثانى»(٤١) •

ولكن المعلول الذى تنتجه العلة ، يؤثر بدوره على العلة ذاتها،ومعنى هذا أنه كما تؤثر العلة على المعلول فان المعلول يؤثر فى العلة • فتأثير (أ) على (ب) ينتج تأثيرا من «ب» على «أ» • فالعملية اذن عملية ذات جانبين وليست ذات جانب واحد ويمكن أن نستنتج علاوة على هذا أن المعلول يمكن أن يكون علة اذا تبدل الموقف وبدأ الجوهر الثانى حركته، فأصبحت تلك الحركة سابقة ، بهذا أصبحت حركة الجوهر الأول لاحقة، ومن ثم يصبح الجوهر الثانى علة والجوهر الأول معلولا •

وهنا أيضا يتفق رأى الكسندر بصدد هذه النقطة مع رأى هيوم ، ومع مثاله عن «لعبة البلياردو» فالكرة الأولى التى تبدأ الحركة وتتصل بالكرة الثانية فتحركها تكون هى العلة بينما تكون حركة الكرة الثانية هى المعلول ، ويمكن أن تبدأ الكرة الثانية الحـــركة الثانية وتتصل بالكرة الأولى فتحركها فتكون هى العلة ، بينما تكون حركة الكرة الأولى هى المعلول •

وهذه الملاحظة الأخيرة هى التى بلور عليها الكسندر فكرته عن مقولة التبادلية Reciprocity فتبادل العلة مع المعلول أمر ملاحـــظ فى العالم

49. Ibid : p. 300.

الامبيريقى ، كما أن هذه المقولة تعنى أيضا أن لكل فعل رد فعل يساويه، وأن التكافؤ بين الفعل ورد الفعل The equivalence of action and reaction يمكن أن نتعقبه فى كل مراحـــل الانتقالات مهما تعـــددت تركيباتها وتعقيداتها(٥٠) .

ويرى الكسندر أن الفعل ورد الفعل تصوران مشتقان من الميكانيكا، وانهما موجودان فى طبيعة الزمان المكانى نفسه ، ذلك أن كل فعل هو فى نفس الوقت رد فعل ، وأن رد الفعل يبدأ فى نفس اللحظة مع الفعل ، أو بلغة الاكسندرية يكون الفعل متصلا دائما برد الفعل .

ونأتى الآن الى معالجة الكسندر لمقولتى الكم Quantity والشدة Intensity ، ويسميهما الكسندر أيضا تمشيا مع كانط بمقـــولتى الكم الممتد tensive quantity والكم المشتد Intensive quantity ويؤكد الكسندر منذ البداية أنهما ليسا من التصورات المطبقة على الأمكنة والأزمنة أى أن الزمان المكانى لايخضع لهما ، لأنهما ليسا سابقين عليه ولكنهما عبارة عن ملامح للاشياء التى نشأت وتركبت عن الزمان المكانى .

والكم الممتد هو شغل أى مكان بزمانه ، أوحدوث أى مكان فى زمانه، ونفس الامر ينطبق على الزمان ، حيث يكون الكم الممتد هنا هو شغل أى زمان بمكانه ، أو حدوث أى زمان فى مكانه والمكان الذى يشغل هو الطول أو المساحة ... الخ والزمان الذى يشغل هو الديمومة ، وينتج عن هذا أن المكان الاكبر يشغل بزمان أكبر ، والزمان الاكبر بمكان أكبر، أى كلما زاد المكان أو نقص كلما زاد الزمان أو نقص ... فالكمية هنا متعادلة بين الزمان والمكان(٥١) .

---

50. Ibid : p. 304.
51. Ibid : p. 304.

أما الكم المشتد فهو حدوث أماكن مختلفة فى زمان واحد ، أو شغل نفس المكان بعدة أزمنة مختلفة ••• وهنا يشغل الزمان الواحد أماكن أكثر أو أقل حسب سرعة حركته أو بطئها ، أو يشغل المكان بزمان أكثر أو أقل حسب سرعة الحركة أو بطئها ••• وبالجملة فان الزمان يمـــلأ هنا بمكان متساو أو متعادل معه ، كما أن المكان يملأ بزمان غير متكافىء معه على عكس الكم الممتد[٥٢] •

وينتج عن هذا أن الكم الممتد يمكن قياسه مباشرة وبسهولة ، لأنه عبارة عن تعادل وتساو وتكافؤ تم بين الزمان والمكان ، أما الكم المشتد فلا يمكن قياسه الا بطريقة غير مباشرة ، تستخدم فيها آلات معقـــدة وطرقا مركبة ومعامل ارتباط دقيقة • ويرجع ذلك الى عدم التحديد فهو يتعلق بالكم المشتد اذ المكان يشغـــل بزمان أكثر أو أقل More or less كما أن الزمان يشغل بمكان أكثر أو أقل ومن هنا تكون صعوبة قياس الكم المشتد[٥٣] •

وينهى الكسندر حـــديثه عن هاتين المقولتين بقـــوله أنه خلافا على ماذهب اليه كانط من أن هاتين المقولتين من عمل العقل فانه يبدو واضحا تماما أنهما من عمل الطبيعة الفيزيقية ذاتها بما نشأت عنـــه من زمان ومكان وحركة ، اذ الزمان المكانى كاف وحده ، وهو يحتوى على المبدأ المحرك (الزمان) وعلى الكم (المكان) وهو يقوم بعمله دون حاجة الى العقل أو حتى قبل وجود العقل[٥٤] •

ويتناول الكسندر بعد ذلك مقولة الكل والاجزاء Whole and parts ومقولة العدد Number ، ويرى الكسندر فيما يتعلق بالمقولة الأولى أن

---

52. Ibid : p. 306.
53. Ibid : p. 309.
54. Ibid : p. 311.

كل موجـــود هو «كل من أجـــزاء A whole of parts ويرجع هـــذا – حسب النسق الكسندرى الملتزم بالزمان المكانى – الى أن الزمان يحلل المكان الى أمكنة ، وأن المكان يمكن الزمان من أن يحلل الى أزمنة، وكل منهما كما رأينا من قبل – يصون اتصال الآخر(٥٥) • فالمكان يمد لحظات الزمان بالاتصال كما يمنح الزمان ذاتية وتماسك المكان • ومعنى ذلك أن الزمان يعمل على تجزىء المكان وتحليله كما يعمل على اتصاله، كما أن المكان يعمل على تجزىء الزمان وتحليله كما يعمل على اتصاله• يقول الكسندر أن «الزمان يحلل المكان الى أجزائه مباشرة بتمييزه الى أمكنة متتابعة،والمكان يحلل الزمان الى أجزائه بطرق غير مباشرة ويجعله كلا من أجزاء ، الكل الذى بدونه لا تكون هناك أزمنة منفصلة»(٥٦)• الا أن الكسندر يرى أن الزمان والمكان فى ذاتهما ليس لهما أجزاء ، وأن هذه التجزئة انما تنجم عن تحليل الزمان للمكان ، وتحليل المكان للزمان، فهمـــا اذن مدينان فى تجزيئهما الواحد للاخر ، لأنهما يقسمان الواحد منهما الآخر ، ومع هذا فان الكسندر يعطى الزمان دورا رئيسيا اذ يقرر «أن الزمان يلعب فى هذا التقسيم الدور المباشر بزمام القيادة»(٥٧)• •

ان كل شىء – يقول الكسندر – هو فى نهايته قطعـــة من الزمان المكانى A piece of space time تنقسم الى أجـــزاء يتكون منها الكل Whole وهذا أمر امبيريقى يتعلق بالتجمعات الامبيريقية وانقسامها الى كليات وما يندرج تحتها من جزئيات •

أما مقولة العدد فانها مقولة تتعلق بتكوين المركب فى علاقته بأجزائه، وتتولد عن التمييز المتصل للاجزاء فى المكان والزمان داخل الكلى الزمانى المكانى • ويمكن اعتبار هذه المقولة على أنها بمثابة خطة لتقسيم الكل

---

55. Ibid : p. 312.
56. Ibid : p. 312.
57. Ibid : p. 313.

الى أجزائه ، أو تأليف الاجزاء فى كل[٥٨] .

وكل الموجودات عند الكسندر ذات طبيعة عددية أو تحتوى على العدد ، لأنها فى شغلها لزمان مكانى تشغل أجــزاء من المكان متصلة بأجزاء من الزمان ولا يهمنا هنا ما اذا كانت الاجزاء متساوية أو غــير متساوية . وما اذا كانت متجانسة أو غــير متجانسة ، وما اذا كانت الكليات لها نفس المدى الزمانى أم لا[٥٩] ، أننا ننظر هنا الى الموجودات من حيث كونها اعدادا فحسب .

وعلم الحساب عند الكسندر هو علم امبيريقى ، موضوعه الاعداد والعلاقات القــائمة بينهما[٦٠] وهو علم أمبيريقى يعــد الموجودات الأمبيريقية التى تشغل الزمان المكانى ، وهذا الأخير رأينا من قبل أنه فيزيقى .

وينتهى الكسندر بصدد مقولة العدد الى تقــرير أن هذه المقولة «تتعلق بكل الموجودات ككليات ذات أجــزاء فى الزمان المكانى ، وأنها ترتبط بالعقل والأفعــال العقلية بنفس المعنى الذى ترتبط به بالأشياء الخارجية» فهى مقولة شاملة متعلقة بجميع الموجــودات الداخلى منها والخارجى .

وآخر مقولة فى سلسلة المقــولات الاكسندرية هى مقولة الحركة Motion والحق أن الزمان والمكان معادلان للحركة عند الكسندر،يقول الكسندر «أن الحركة أو المكان أو الزمان ذات طــابع أولى a priori لا أمبيريقى Non-empirical «والحق أن مقولة الحركة هى تعبير آخر عن الحقيقة القائلة بأن كل موجود هو قطعة من الزمان المكانى»[٦١] .

---

58. Ibid : p. 313.
59. Ibid : p. 313.
60. Ibid : pp. 313-319.
61. Ibid : p. 320.

ولكن اذا كانت الحركة على هذا النحو مقولة ، فان الزمان المكانى ليس مقولة،ذلك لأن الزمان المكانى هو المادة الاولى الوحيدة One stuff التى تتكون منها كل الاشياء ... وقد يفهم من هذا أن الحركة جزء من الزمان المكانى وليست مقولة ... وهنا يقرر الكسندر أن هذا سوء فهم لطبيعة المقولات ، ذلك لأن المقولات ليست صفات للاشياء ولكنها تحديد عينى لكل زمان مكانى ؛ فالوجود هو شغل أى زمان مكانى ، والكلية خطة منظمة لزمان مكانى ، وكذلك تكون الحركة مقولة بمعنى أنها تحديد عينى للزمان المكانى وليست صفة للأشياء كصفة الحلاوة أو المرارة أو غيرها من الصفات المتغيرة .

ويقرر الكسندر أن الحركة باعتبارها محددة فى نوع خـــاص من الحركات تكون ذات وجود أمبيريقى . ولكنها اذا لم تكن محددة وكانت خاصية شاملة للوجود فانها تكون مقولة . وهكذا تكون الحركة من النوع الأول ذات وجود أمبيريقى Empirical existent بينما تكون لا أمبيريقية اذا نظرنا اليها باعتبارها مقولة .

ويأخذ الكسندر على عاتقه بعد ذلك وضع المقولات فى درجـــات ، فيقرر أن الحركة هى أكثر المقولات تركيبا لأنها تتضمن المقولات كلها، فالحركة جوهر Substance تكون له علاقته بالحركات الاخرى ، كما أن المقولات الاربع وهى الوجود Existence والكلية University والعلاقة Relation والنظام Order تترابط فيما بينها ترابطا وثيقا ، تماما كما تترابط المجموعة الثانية من المقولات الخاصة بالجوهر Substance والكم Quantity والعدد Number وغيرها فبما بينها .

أما الحركة فهى تكون المجموعة الثالثة والاخيرة من المقولات وهى تفترض مسبقا المقولات الاخرى وترتبط بها ، ولكن هـــذه المقولات لا ترتبط بالحركة . فالحركة جوهر ولكن الجوهر ليس حركة ، كما أن الحركة نظام ولكن النظام ليس حركة...،وهكذا. أن مقولة الحركة عند

الكسندر تتضمن كل المقولات الاخرى ••• أنها القصة الكاملة للتحديدات الاساسية للزمان المكانى ، أنها الكل بالنسبة لجميع ما يمكن اثباته فى كل زمان مكانى(٦٢) •

ويسقط الكسندر من قائمة مقولاته فكرتين كثيرا ما أعدهما الفلاسفة كمقولتين ، وهما الكيف Quality والتغير Change أما عدم اعتبار الكيف مقولة من المقولات فان السبب فى ذلك يرجع الى أن الكيف عند الكسندر ليس الا تعميمات امبيريقية Empirical generalization للصفات النوعية المتباينة للأشياء ، أو أنها مجرد اسم جمعى Collective لهذه الصفـــات جميعها • أن الكيف ليس خطة مشاركة فى التحديدات الاساسية للزمان المكانى مثل مقولة الكم ، ان الكيف لايمكن على هذا النحو أن يكـــون مقولة كسائر المقولات التى عرضنا لها •

وهناك سببان لا يجعلاننا ننظر الى التغير باعتباره مقولة : الأول هو أن التغير ليس شاملا • فقد تكون هناك استدامة لاتتغير ، كاستدامة صفـــة مثلا ، كما أن الحركة المنتظمة الرتيبة تجعلنا نشك فى التغيير • والثانى وهو الاكثر أهمية هو أن التغير يتضمن دائما عناصر امبيريقية أو تجريبية تتعلق بالصفات Qualities التى رأيناها لا مقولية • وكما عرفنا من قبل فان المقولات تكون ذات طابع لا امبيريقى(٦٣) هذا هو التغير الكمى ، والكم عند الكسندر مقولة ، وهنا يقر الكسندر أن هذا التغير الكمى لن يكون أكثر من تحديدات كمية بين كميات •

ولهذا فان الكسندر لا يقبل فكرة برجسون القائلة بأن التغير هـــو مادة الأشياء ، فان هذه الفكرة لا يمكن أن تكون مقبولة الا اذا اعتبرنا التغير تعبيرا عن الحركة • لقد ذهب برجسون الى أن «هناك تغيرات

62. Ibid : p. 323.
63. Ibid : p. 328.

ولكن ليس هناك أشياء تتغير ، فالتغير لايحتاج الى معونة ، وهنـــاك حركات ولكن ليس هناك بالضرورة موضوعات متباينة تتحرك ، فالحركة لا تتضمن شيئا يتحرك»[٦٤] • ويرى الكسندر تعليقا على هذا النص أن الفقرة الثانية المتعلقة بالحركة هى الصادقة أما الفقرة الأولى المتعلقة بالتغير فهى خاطئة[٦٥] طبقا للتحليل السابق •

ويخصص الكسندر الفصل الأخير من الكتاب الثانى من المجلد الأول لبيان بعض الملاحظات التى تتعلق بالمقولات فيرى :

١ — أن الزمان المكانى هو منبع المقولات ، وأن هذه المقولات هى الصفات اللاامبيريقية للأشياء الموجودة كلها والنابعة بدورها من الزمان المكانى نفسه •

٢ — أن المقولات لاتقبل التعريف ، وتصعب على التوصيف ، أنها تنكشف لنا مباشرة خلال عمليات تحديد الاشياء وحركاتها والعلاقات بينها وذلك بقوة الحدس Intution •

٣ — ليس الزمان المكانى موضوعا للمقولات ، لأن الزمان المكانى هـــو الاساس أو المـــادة الاولى التى نبعت عنها كل الاشياء بما فيها المقولات • ولهذا فلا ينبغى أن نقرر أن الأب هو ابنا لنفس هذا الأب، أى لا ينبغى أن نقرر أن الزمان المكانى الأم هو فى نفس الوقت خاضع وناتج عن المقولات التى نبعت عنه[٦٦] •

٤ — الزمان المكانى ليس هو الكل بأجزائه ، أنه نسق شامل لكل

64. Bergson, H. : La perception du changement (Oxford 1911). p. 24.
65. Alexander, S. : Space-Time and Deity. Vol. p. 329.
66. Ibid : p. 338.

الموجودات أو الأشياء ، وهو لا متناهى ومتصل • فهو يتطابق مع مقولة الكل والأجزاء •

٥ ــ الزمان المكانى ليس هو مقولة العدد لأنه لو كان كذلك لأمكن مقارنته كواحد بالاثنين أو الثلاثة وهكذا ، أنه ليس واحـــدا بالمعنى العددى ، ولكنه واحد باعتباره الرحم الوحيد والفريد للتوالد والتكاثر، وهو واحد لأنه لا يوجد ما يباريه •

٦ ــ والزمان المكانى ليس هو مقولة الجوهر ، وليس هو جوهـــر الجواهر ، أنه المادة الأولى للجواهر •

٧ ــ ليست المقولات شروطا أو صيغا صورية أو اطارات معرفية أو ادراكية تتشكل بحسبها موضوعات المعـــرفة أو الادراك وتخضــع لاحكامها ، بل أنها تتدخل فى تركيب الموجود كعناصر تكوينية أو بنيوية• فهى اذن مقولات وجود لا مقولات معرفة •

٨ ــ أن أولية وشمولية هذه المقولات لاترجع الى العقل كما توهم ذلك كانط ، وانما ترجع الى أنها نابعـــة من الزمان المكانى الواحـــد اللامتناهى •

٩ ــ والعقل باعتباره وجودا زمانيا مكانيا ، أو تشكلا مركبـــا من الزمان المكانى فهو يخضع مثل سائر الموجودات الفيزيقية الى المقولات• ان العقل عند الكسندر لا يتميز عن الموجودات الفيزيقية الا بتوصيفه الكيفى أو كيفه الخاص •

١٠ ــ أننا ندرك المقولات أو نعيها عن طريق الحدس الذى يستخدم الحواس والعقل كأداتين له أو كابنين له بلغة الاكسندرية• وهذا لايعنى تناقضا لأن الحدس عند الكسندر عملية واحدة ذات جانبين : الواحـــد منهما تأملى ذاتى والآخر تأمل خارجى •• فالحدس هو الطريق الذى

ننفذ به الى صميم الواقع ، ونوغل به فى أعمـــاق الأشياء لكى نلتقى بالحقيقة القصوى ، والطبيعة الجـــوهرية والتى هى الحياة الجوهرية للصيرورة اللانهائية فى أعماق الزمان المكانى •

(٥) الزمان المكانى والالوهية

لايمكن فى نسق فلسفى مثل نسق الكسندر أن نفهم الألوهية بدون أن نقف مثلما وقف هو على نظام الوجود الامبيريقى بأسسه حتى نرتقى ونتصاعد معه من أول سلم الوجود الى منتهاه• والكسندر يدخل محراب نظام الوجود الامبيريقى The order of Empirical existence بواسطـــة ما أسماه بالكيفيات Qualities ، والكيفيات عنده هى الصفات النوعية للأشياء أو الموجودات المتناهية • أو هى الملامح التجريبية التى تتفاضل وتتمايز وتتباين بفضلها الموجودات فى محيط الزمان المكانى الواحد،فهى سمة التناهى ، وعلامة التكثر والتباين النوعى فى نسق العالم الواحد، ومن ثم فنظام الكيفيات التجريبية Order of Empirical Qualities مطابق لنسق الموجودات المتكثرة أو المتفاضلة بكيفياتها • وينبغى أن نلاحظ أن الكيفيات عند الكسندر لا تقتصر على الكيفيات الثانوية للمادة كاللون والصوت والطعم والرائحة والخشن والناعم ، ولكنها تشتمل أيضا على كيفيات أخرى كالحياة ، والعقل ، والشعور •

والكيفيات صفات للزمان المكانى كما تتبـــدى فى تكثر موجوداته ، وتنوع تشكيلاته ، وتمايز صوره التجريبية النوعية ، ومن ثم فالكيفيات حقيقية لأنها نابعة عن الزمان المكانى الحقيقى ، فهى تستمد حقيقتها منه ، وتشارك فى حقيقته ، ولا تستمد حقيقتها مما هو سواه ••• رحم كل الموجودات وأصل كل الأشياء •

وهذا العالم الحقيقى ، عالم الكيفيات التجريبية ، هو عالم انبثاق طـــافر Emergence وجدة خـــلاقة ، وتطور مستمر ، فالكيف الأعلى

The Higher quality ينبثق طافرا من مستوى الوجود الادنى ويكون عنه كيف آخر أكثر علوا وهكذا[٦٧] ، بحيث يمكن أن نطلق على العالم أنه تاريخي وتطوري وكيفي وخلاق • وينتج عن الانبثاق الطافر،والتطور، والجدة المستمرة الخلاقة ، أن العالم حركة مستمرة طافرة ، تنبثق فيه باستمرار كيفيات جديدة صاعدة دائما نحو معراج التناهي الكيفي،وهذا الانبثاق الصاعد في تطور دائم يجعل العالم دائما غـــير مكتمل كماله النهائي بل تصعد فيه وتطفر الكيفيات أبدا في صيرورة وتطور وانبثاق لا يتوقف •

ولنحاول الآن أن نحدد معالم هذا الانبثاق الطافر الكيفي ، لكي نفهم كيف نشأت الكثرة وكيف وجدت الموجودات ابتداء من وحدة الزمان المكاني •

ان الزمان المكاني اللامتناهي هو ببساطة كاملة الأول وبالذات،وقبل كل الموجودات ••• انه رحم التكثر ، وأصل المتناهيات التي ما هي الا تشكيلات متعينة من المادة الأولى الزمانية المكانية الواحدة •

والمادة هي الكيف المنبثق الطافر الأول لمستوى الحركات البحتة أو المستوى الزماني المكاني الواحد ، المادة الأولى والأصـــل الأول لكل الموجودات ، وتعبر المادة عن نفسها في صفات تجريبية أو كليـــات مثل القصور الذاتي ، والطاقة والكتلة •

والمستوى التالي من مستويات الكيفيات التجريبية المنبثق والطافر عن مستوى المادة ويعـــلوه هو مستوى الكيفيات الثانوية Secondary qualities كالالوان والاصوات والطعـــوم والروائح وما الى ذلك • والكيفيات الثانوية لا تنتمي في نسق الكسندر الى العقل أو الذات •••

---

67. Ibid : Vol. II. p. 46.

انها تنتمى الى الأشياء والموجودات ، فما ندركه حقيقة فى العــالم هو الأشياء الملموسة أو المسموعة أو الأشياء الملونة وهكذا •

والمستوى التالى الذى يتلو ويعلو مستوى المادة بكيفياتها الثانوية وينبثق طافرا عنها هو الحياة Life ، اذ الحياة عنــد الكسندر «انبثاق طافر عن تركيبة فيزيو ــ كيمائية Physico-Chemical مرتبطة بالمستوى المادى»(٦٨) وهنا يستعين الكسندر بقول هالدان Haldane «أننــا يجب ألا نخطىء القياس المتوازن بين المادة والطاقة التى تدخل وتخرج من الجسم(٦٩) ومعنى عبارة هالدان أن الطــاقة Energy تتخلل الماديات ومتوازنة معها ، والطاقة ماهى الا الحياة •

والعقل Mind أو الوعى أو الشعور هـــو أعلى مستوى منبثق أو طافر عن المستوى الادنى وهو الحياة ، ذلك المستوى الذى يعود بدوره الى المادة بكيفياتها • ودليل الكسندر على هذا هو أن العقل لا يستطيع أن يعمل الا بشرط ترابطه بجسد حى ، فكل ماهو عاقل أو شاعر لابد أن يكون حيا ، والحياة ترتبط بجسد أو مادة • وينتج عن هذا أن العقل فى نسق الكسندر ليس وجودا قائما بذاته ، يختلف فى طبيعته أو حقيقته عن سائر الموجودات الاخرى ، ان العقل انبثاق طافر عن الحياة ، هو الأنا الشاعر بوجوده فى الزمان المكانى ، وهـــو ناتج عن تلك الوحدة المكانية ، التى نتجت عنها الموجودات : وهو وان اختلف عن الموجودات الأخرى ، فالاختلاف لا يكون هنا الا بالنوع أو الكيف الذى يضعه فى أعلى ما نعرفه من سلم التناهى التجريبى •

وما القول الآن فى الألوهية Deity : يقول الكسندر •• يعرض العالم انبثاقا طافرا لمستويات متتابعة من الموجــودات المتناهية كل مع كيفه

---

68. Ibid : p. 62.
69. Haldane, J. S. : Mechanism. life. and personality (London 1913). p. 36.

الأمبيريقى المميز له • وأعلى هذه الكيفيات المعروفة لنا هو العقل أو الشعور والألوهية هى الكيف الامبيريقى الاعلى التـــالى لأعلى كيف نعرفه»[٧٠] •

ومادامت الألوهية كيف أعلى لكيف تالى لمستوى العقل ، فانها لابد وأن تكون كيف متغير ، يتغير كلما نما العالم وتقدم فى الزمان ، فعلى كل مستوى أو طور من أطوار الوجود يلوح كيف جديد فى الصدارة ، وهذا الذى يحتل مركز الصدارة يلعب دور الألوهية بالنسبة لهذا المستوى • يقول متز (ليس ثمة سبب يدعـــو الى افتراض أن تسلسل الكيفيات يستنفذ حد الذهن (العقل) ، فعندما تتولد من قلب الزمان اللامتناهى، صور دائمة التجديد وتظهر طفرة كيفيات دائمة العلو ، كالمادة من الزمان المكانى ، والحياة من المادة والذهن (العقل) من الحياة • فان التطور لايقف عند هذا الحد ، بل ستنشأ كيفيات دائمة جديدة تتجاوز مستوى الذهن (العقل) وسوف يمضى النزوع الكونى فى التطور الى مستوى من الوجود أعلى من كل ما مر به من قبل • هذه الصفة الجديدة التى تظهر طفرة هى التى يسميها الكسندر بالألوهية ، وهى الصفة التى تتجاوز فى العلو أعلى ماظهر حتى الآن ، أى الذهن (العقل)[٧١] •

ان الألوهية عند الكسندر كيف تجريبى وليست أولية أو مقولية،وهى لا تنتمى الى العالم بمعنى أنها تتخلل كل جزء من أجزائه وتبث فى كل أرجائه • ان الالوهية عنده تنتمى فقط الى ذلك الجزء من العالم الذى تأهل تطوريا وتاريخيا لكى يحمل الكيف التجريبى الجديد[٧٢] •

ولما لم يكن فى وســـع المستوى الأدنى أن يدرك الأعـــلى بالمعنى

---

70. Alexander, S. : Space-Time and Deity Vol. II. p. 345.
71. Alexander, S. : Space-Time and Deity Vol. II. p. 345.
(٧٢) متز : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام • ترجمة فؤاد زكريا مع بعض التصرف ص ٣٨٤ •

الصحيح فاننا نحن البشر نكون عاجزين عن التغلغل فى ماهية الله بوصفه حامل صفة الألوهية وكل مايمكننا عمله هو أن نصورها لأنفسنا من خلال تشبيهها بالتجربة المألوفة ، وكأننا نحن أنفسنا آلهة .

ويتميز الله بلا نهائيته عن جميع الموجودات التجريبية التى هى متناهية محدودة ، غير أن لا نهائية الله تجريبية ، فى مقابل اللانهائية الأولية a priori للزمان المكانى . ومعنى ذلك أن الله لايتمكن بعد من أن يحوز الألوهية على نحو كامل لأنه لو كان كذلك لكان موجودا متناهيا يمكن أن يحدث بعده تطور آخر فطبيعة الله ليست طبيعية واقعية،متحققة كاملة ، وهو ليس مستوى فى الوجود انتهى فيه تطور ما ، أو يمكن أن ينتهى فيه التطور على أى نحو ، وانما الله بوصفه موجودا فعليا ، ليس وجودا متناهيا ، بل صيرورة أزلية ، والله لم يصل بعد الى تألهه ، ولو كان قد وصل اليه لما عاد الها ، وهو لا يمكنه أبدا أن يحقق فكرة ذاته، وانما يجد نفسه دائما سائرا نحو هذه الفكرة ... انه لايعنى الا السعى الأزلى نحو الألوهية[٧٣] .

ولابد أن نتوقف هنا قليلا عند فكرة الاكسندرية تعيننا على فهم فكرته عن الألوهية،ذلك لأن الكسندر رأى أن النظر فى طبيعتنا الانسانية يرينا بوضوح كامل أن العقل والجسم يكونان شخصا واحدا . وهذه الرؤية المباشرة السهلة لطبيعتنا تنطبق على مستويات الوجود بأسره بما فيها الوحدة الأولى ... الوحدة الزمانية المكانية ، اذ أن الكسندر يرى أن الزمان والمكان يكونان وحدة : فالزمان عقل المكان ، والمكان جسد الزمان ، وفى كل متناه من المتناهيات يوجد هناك عنصر واحد ، يناظر الجسد فى ذواتنا ، وعنصر آخر يناظر العقل . ويرتب الكسندر على هذا الرأى نتيجة هامة وهى أن الزمان روح الحركة يقول الكسندر «اذا كان

---

(٧٣) نفس المرجع ص ص ٢٨٤ ــ ٢٨٥ .

يصدق أن الزمان هو عقل المكان أو بالأحرى اذا كان المكان وكل جزء فيه له شيء من الأشياء يقوم بالنسبة له فى علاقة العقل بالجسد ، وكان ذلك الشيء هو الزمان ، اذن ... فالروح هى منبع الحركة(٧٤) .

ويحاول الكسندر الاجابة عن السؤال الخاص بكون الله أو تعاليه عن طريق الصيغة الشاملة التى تنص على أن كل مستوى للوجود يقف من المستوى الذى يليه علوا فى علاقة مشابهة الجسم بالنفس أو العقل. فمن الممكن أن نميز بطريقة مجـــازية ما فى الطبيعة الالهية بدورها بين جسم وعقل.وفى هذه الحالة يكون تصور الله منطويا على الكمون والعلو معا ، فالله كامن فى العالم من حيث جسمه لكنه عال عليه من حيث عقله أو ألوهيته(٧٥) .

ولكن هل الله خالق عند الكسندر ؟ يجيب الكسندر أن الزمان المكانى ذاته هو الخالق وليس الله ... فالله ذاته يدين بيكنونته للمتناهيات الموجودة قبلا بكيفيتها الامبيريقية ، وهو محصلتها . وعلى ذلك يكون الله ليس خالقا بل مجرد مخلوق ، أنه ليس من صنع خيالنا أو فكرنا أنه مخلوق لا متناه لعالم الزمان المكانى(٧٦) .

ويضيف الكسندر الى هذا قوله : «أننا حينما نفكر فى الله باعتباره ذلك الذى تدين له كل الأشياء بوجودها ، فاننا بذلك نقلب نظام الواقع، ونتناول عالم الزمان المكانى ، الذى يخلق كل الاشياء ، فى ضوء كيفــه الامبيريقى الأعلى ، الذى ليس هو الأول الخالق ، بل هو آخر ما ينتج فى نظام التوالد» وفى نفس هذا المعنى يقول متز : «ان الله الموصوف بهذه الصفات لايمكن أن يكون هو الله الذى خلق الكون ، وانما هو ذاته من خلق هذا الكون ، وبالتالى جزء من الكون فقط ، لا كله . وتبعا لهذا

---

(٧٤) نفس المرجع : ص ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥ .
75. Alexander, S. : Space - Time. and Deity, Vol. II. pp. 397-398.
76. Ibid : p. 399.

الرأى يكون الخالق الحقيقى للكون هو المكان الزمانى ، أما الله فهو مثل كل موجود آخر مجرد مخلوق للمادة الزمانية المكانية • هو حقا أعلى ماظهر حتى الآن ، غير أنه مخلوق فحسب • ولو نظرنا الى الله على أنه ذلك الموجود الذى تدين له كل الأشياء بوجودها ، لكان علينا عندئذ أن نعكس ترتيب العالم وننظر الى العلة الأصلية للوجـــود فى ضوء أعلى كيفية تجريبية له •

والخلاصة أن الله عند الكسندر كيف منبثق أو طافر عما سبقه وأنه يعود الى الزمان المكانى أصل كل الموجودات وهو بهذا المعنى ليس خالقا بل مجرد مخلوق للمادة الزمانية ، وان كان مع ذلك أعلى كيف أو أعلى مخلوق على الاطلاق •

الفصل العاشر

الفــرد نورث هوايتهــد
وميتافيزيقا الكيــان الفعـلى

أولا

حيـاته ومؤلفـاته

ولد الفرد نورث هوايتهد فى مدينة رامزجيت بانجلترا عام ١٨٦١، تعلم فى منزله لضعف بنيته ، ثم التحق بمدارس وجامعات انجلترا وتعلم اللاتينية واليونانية،وبزغت لديه رغبة قوية جامحة فى دراسة الرياضيات التى نماها بالفعل حتى أصبح امام الرياضيين فى عصره •

وبعد تخرجه من جامعة كمبردج عين مدرسا بها وكتب هو ورسل كتابهما الضخم «أصول الرياضيات» ١٩١٠ — ١٩١٣،غير انه انتقل بعد ذلك الى لندن وعين أستاذا فى الكلية الامبراطورية للعلوم والتكنولوجيا وأصدر هناك عددا من المؤلفات أهمها «تنظيم الفكر» ١٩١٦ «وبحث فى مبادىء المعرفة الطبيعية» ١٩١٩ و «تصور الطبيعة» ١٩٢٠ •

تلقى هوايتهد دعوة للتدريس بجامعة هارفارد بأمريكا ورحب بها ، وهناك كتب أهم كتبه الفلسفية على الاطـــلاق ومات بها عام ١٩٤٧ • وهاكم قائمة بالكتب التى أصدرها هناك •

١ — العالم والعالم الحديث

Science and the modern world

ظهر عام ١٩٢٥ •

٢ — الدين فى طور التكوين

Religion in the making

ظهر عام ١٩٢٦ •

٣ — المذهب الرمزى : معناه وأثره

ظهر عام ١٩٢٧ •

Symbolism its meaning and Effect

٤ — أهداف التربية The Aims of Education

ظهر عام ١٩٢٨ •

٥ — العملية والواقع Process and Reality

ظهر عام ١٩٢٩ •

٦ — وظيفة العقل The Function of Reason

ظهر عام ١٩٢٩ •

٧ — مغامرات أفكار Adventures of ideas

ظهر عام ١٩٣٣ •

٨ — الطبيعة والحياة Nature and life

ظهر عام ١٩٣٤ •

٩ — أنماط الفكر Modes of Though

ظهر عام ١٩٣٨ •

١٠ — مقالات فى العلم والفلسفة Essays in Science and Philosophy

ظهرت عام ١٩٤٧ •

ثانيـــا
المشـكلة الميتافيزيقية
والمبـــدأ الانطـــولوجى

(أ) المشكلة الميتافيزيقية :

حينما أعلن هوايتهد أن المشكلة النهائية تتعلق بادراك الواقعة الكاملة، فانه انما كان يدخـــل فى ميدان الفلسفة من أوسع أبوابه وحينما ولج محراب الفلسفة ، وجد تراثا فلسفيا ضخما من اليونان • وبينما هـــو منشغل بهذا أوقفته فقرة فلسفية وجدها فى كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، وقرأ فيها «أن السؤال الذى ثار فى الماضى السحيق ، ويثار الآن،وسيثار فى المستقبل ، وكان محل نقاش كبير ، ويتعـــلق بحقيقة ما يكون عليه الوجـــود فى جوهره هو ، ماهـــو الجوهر ؟ ولقد أكد البعض على أن الجوهر واحد(١) وأكد البعض الآخر على أنه أكثر من واحد(٢) كما أكد البعض على أنه محدود بينما أكد البعض الآخر على أنه لا محدود،ومن ثم فان علينا أن ننظر بصورة رئيسية وأولية وبنوع خاص فى ماذا يكون عليه ذاك الوجود فى جوهره»(٣) •

وهوايتهد حينما يقول بأن المشكلة النهائية تنحصر فى ادراك الواقعة

---

(١) يقصد أرسطو بذلك الفلاسفة الأوائل الذين ركزوا على جوهر واحد ، وأرجعوا كل شىء اليه ، منهم على سبيل المثال طاليس الذى رد الوجود الى جوهر واحد هو الماء ، وانكيمانس الذى رد الوجود الى جوهر واحد هو الهواء ، وانكسماندريس الذى رد العالم بأسره الى اللامتناهى ، وهيراقيلطس الذى تمسك بجوهر واحد هو النار ••• الخ •

(٢) يقصد أرسطو بذلك الفلاسفة السابقين عليه والذين نادوا بمبدأين واحد مادى والآخر روحى ، أو بأربعة جواهر أو عناصر هى الماء والهواء والنـــار والتراب كمـــا قرر ذلك أنباذ وقليس وانكساغوراس ، أو بأعداد لا متناهية من الجواهر أو الذرات كما نادى بذلك لوقيبوس وديموقريطس•

3. Aristotls : Metaphysics 1028b 2-8 Translated by W. D. Ross.

الكاملة ، وما تكون عليه ، فـــانه انما كان يعنى تماما ما سبق أن عناه أرسطو بقوله ان علينا أن ننظر أساسا فى ما يكون عليه ذاك الوجود من ناحية جوهرية • ان عبارة أرسطو «مايكون عليه ذاك ••• What that is
يمكن أن تكون نقلا حرفيا للعبارة «طبيعة ذاك ... The nature of that
مع ملاحظة أن «ذاك that تشير الى الوجود الذى لم يفرق فيه هوايتهد بين being و Existence • على هذا النحو يمكن صياغة المشكلة الميتافيزيقية فى أنها المشكلة التى تحاول البحث فى «طبيعة الوجود من ناحية جوهرية» أو بعبارة أقرب الى هوايتهد وهى : محاولة البحث فى «طبيعة الواقعة الكاملة The nature of a complete fact [4] • لقد كان هوايتهـــد يعنى بعبارته الأخيرة تلك ما كان يعنيه أرسطو تماما بعبارة أخرى • لكن الأمر يحتاج منا الى تحليل دقيق لمحتوى هاتين العبارتين •

لقد ترجم Ross العبارة اليونانية الأرسطية بحيث تعنى «ما يكون عليه ذاك (الوجود) فى جوهره What that is which is in this sense
والحق أن هذه العبارة تعد من أصعب العبارات قبـــولا للترجمة ، وهى تحتـــاج فى ترجمتها بدقـــة الى فهم كامل للموقف الأرسطى ذاته • والى دقة بالغة فى فهم كل كلمة على حدة ، طبقا لطبيعة اللغة اليونانية ذاتها • وفى هذا الصدد نجد جوزيف أونس Joseph owens يقرر أن «ذاك that » تعنى فى العبارة الأرسطية الوجود being ، ووفقا لهذا ترجم أونس العبارة الأرسطية الآنفة بقوله «ما يكون عليه الوجود فى جوهره what being in this sense is أى أن أونس أحل كلمة الوجود being محل « ذاك that »[5] • ويلاحظ أننا ترجمنا آنفا in this sense بمعنى «فى جوهره» ، أى الجوهر الذى يخص ذاك الوجود ، والحق أن

---

4. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics. p. 18.
5. Owens, J. : The Doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics. Toronto 1951, p. 193.

تلك الترجمة كانت من وضع Tredennick وأقرها هوايتهد ، فتردينيك يترجم This sense بالكلمة اليونانية Ovoia التى ترجمها بدورها الى كلمة جوهر Substance ومن هنا يترجم تريدينيك نفس العبارة بقوله «أن نفحص طبيعة الوجود بمعنى الجوهر To investigate the nature of being in the sens of substance لكن يلاحظ أن كلمة substance هى ترجمة غير دقيقة للكلمة اليونانية Ovoia [٦] وبالفعل فان هوايتهد يبقى على الكلمة اليونانية ولا يستخدم كلمة substance على الاطلاق •

وعلى أى حال فاننا نرى أن ما عناه أرسطو بدقة هو أن المشـــكلة الميتافيزيقية تقوم على اكتشاف أو تحديد شىء ما من الناحية الجوهرية ، وأن هذا الشىء يكون كائنا أو موجودا ، له جوهره الذى يخصه وهذا التفســـير ينجم عن كلمة Ovaia اليونانية من جهة ، ومن العبـــارة الأرسطية ككل من جهة أخرى • اننا نهتم بذلك that أى بالوجود من جهة Ovoia • ومصطلح Ovoia اسم تشكل من الفعل aivai أى من الكينـــونة To be ، وهو يربط التجريد الوجودى بتعيين شىء فردى وهذا هو المعنى الدقيق الذى يحمله المصطلح Ovoia الذى ذكره أرسطو فى كتابه الميتافيزيقا[٧] والذى يمكن أن يشير أيضا الى ذلك الكيان الجزئى That particular entity الذى ذكره هوايتهد أو الى الشىء الفردى Individual thing الذى يوجد وجودا فعليا وواقعيا وممتلئا : يقول ايتين جيلسون : «مهما حمل مصطلح Ovoia الأرسطى من معـــان ، فان الحقيقة كانت دائما عنـــد أرسطو متمثلة فى شىء جزئى يوجد وجودا واقعيا ، أو فى وحدة أنطولوجية محددة ، حاصلة على القدرة على التكون والتحدد بذاتها • ان أرسطو لم يكن يعنى الانسان فى ذاته ، ولكنه كان

---

(٦) انظر المناقشة المستفيضة التى عقدها أونس فى كتـابه السـابق الذكر فى الفصل الرابع ص ص ٦٥ ــ ٧٤ •

7. Gilson, E. : Being and some philosophers, Toronto. 1949. p. 42.

يعنى هذا الانسان الفردى الذى يمكن أن نسميه جون أوبتر»[٨] •

(ب) المبدأ الانطولوجي :

كان هوايتهد اذن متفقا مع أرسطو فيما يتعلق بأساس المشكلة الميتافيزيقية ، فلقد ذهب الاثنان الى أن المشكلة الميتافيزيقية تتركز فى البحث عن طبيعة الموجود من ناحية Ovoia أو محاول تحديد طبيعة الموجود الكامل complete existence أو الكيان الوجودى الكامل • ولقد أشار أرسطو فى الفقرة التى ذكرناه له الى أن المشكلة الميتافيزيقية الدائمة تتمثل فى البحث عن طبيعة الموجود الجزئى المحدد ، ولقد كان هذا الموقف هو الأساس الذى ارتكز عليه أرسطو فى مواجهة الموقف الأفلاطونى ، فلقد أصر أرسطو على أن «ذاك that » التى تمثل الاهتمام الأول للميتافيزيقا هى شيء جزئى يوجد وجودا فعليا ، ولا يمكن أن تكون مجرد صورة Form أو صور Forms ، ان الصور عند أرسطو هى صور أشياء ، لا توجد هذه الصور مستقلة فى الوجود بذاتها كما ذهب الى ذلك أفلاطون ، ان الصور لا توجد الا كصور أشياء ، أو صور موجودات كاملة لا تفتقر فى وجودها الى وجود آخر • وليس ثمة وجود لصور مفارقة أو مثل كما ذهب الى ذلك أفلاطون •

اعترف هوايتهد اذن بأن الأشياء التى هى موجودات كاملة تمثل الاهتمام الرئيسى للمسألة الميتافيزيقية ، وكان عليه أن يصيغ ماقرره فى مبدأ ، وأن يتناول مبدأه هذا بالشرح والتفسير • وفى هذا الصدد نجد هوايتهد يقول : «ان المبدأ الأرسطى العام ، والذى سلمنا به ، يقرر أنه بمعزل عن الأشياء الفعلية لا يوجد شيء ••• لا يوجد شيء واقعى ، أو شيء له أدنى تأثير»[٩] •

---

8. Ibid : p. 42.
9. Whitehead : Process and Reality,, p. 54.

لقـــد استخدم هوايتهد عبـــارة «الأشياء التى هى فعليـــة»(١٠) The things that are actual للدلالة على ما سبق أن أسماه بالوقائع الكاملة Complete Facts ، ففى كتابه Process and Reality نجده يستعمل كلمة فعلى Actual لكى يصف بها الاشياء الجزئية • ويشير هـــوايتهد فى تفسير استخدامه هذا الى أن «ديكارت قد استخدم فى التأمل الاول من كتابه التأملات المصطلح res vera بنفس المعنى الذى أستخدم فيه أنا مصطلح فعلى Actual ان هذا المصطلح يعنى الوجود بكل ماتحمله كلمة وجود من معنى،الوجود الذى لايكون وراءه شىء»(١١) ومن ثم تكون «الأشياء التى هى فعلية» هى الأشياء التى توجد بأكمل وأملأ مايمكن•

ان المبـــدأ الأرسطى الذى ســـماه هوايتهد بالمبـــدأ الانطولوجى Ontological principle يؤكد على أن الأشياء الفعلية actual things هى الأشياء الموجودة وجودا كاملا وصحيحا ، وأن ما عدا ذلك من موجودات تفتقر فى وجودها الى وجود تلك الأشياء الفعلية أو تشتق منها • ولكن هذا يحتاج بلاشك الى مناقشة أوسع •

لكن لنا أن نسأل : هل هناك وجود آخر لا يوجـــد على نحو كامل وفعلى ؟ يجيب هوايتهد بنعم ، ذلك اننا كثيرا ما نتحدث عن أفكار وصور وخواص ••• الخ • وهذه وغيرها تكون بمثابة الأسماء من الناحيـــة النحوية ، ويتم تمييزها على أساس ارتباطها بالأشياء من بعض الوجوه ؛ ولكنها ليست أشياء فعلية ، انها تشتق منها ، أو تفتقر فى وجودها اليها •

أما كلمة كيان Entity فهى مشتقة من الكلمة اللاتينية esse أى to be الانجليزية ، وتشـــير الى شىء «يكون is » أو شىء « يوجد Exists » بأى معنى من معانى الكينونة أو الوجود ، وهى غالبا ما تأتى

---

(١٠) حبذنا ترجمة Actual بالكلمة «فعلى» وليس بالكلمة واقعى لان الأولى أقرب من تفكير هوايتهد من الثانية •

11. Whitehead : Process and Reality, p. 103.

لغويا بعد ... It is ، فبعد ... It is يأتى عدد لا نهائى من الكيانات Entities لا سبيل الى انكارها أو الشك فى وجودها . لقد قبل هوايتهد هذا الاستخدام للمصطلح Entity بهذا المعنى العام جدا[١٣] ، ووجد فى هذا الاستخدام ما يشبع فضوله الفلسفى .

أما كلمة «فعلى Actual » فهو يستخدمها للتمييز بين تلك الكيانات ، حيث تميز كلمة فعلى الكيانات ذات الوجود الكامل عن الكيانات الأخرى التى ليست كذلك ، أو تميز بين الكيانات المستقلة وبين الكيانات التابعة dependent فالفعلى من الكيانات يشير الى شىء فعلى ، كامل الوجود ، لا يفتقر فى وجوده الى وجود آخر على عكس غيره من الكيانات . والواقع أن هذا الاستخدام لكلمة فعلى يتفق مع الاستخدام الراهن له فى اللغة الانجليزية . ولكن هوايتهد — كما سنرى فيما بعد — يضيف الى هذا الاستخدام ما يراه مناسبا لاشباع فضوله الفلسفى .

ان هوايتهد يجعل مصطلح «الكيان الفعلى Actual Entity مرادفا للمصطلح الأرسطى Ovoia ولقد تمسك هوايتهد بهـــذا المصطلح اليونانى ، لأن ترجمته بكلمة Substance (الجوهر) كثيرا ما أدت الى الغموض واللبس ، فالمصطلح Substance لا يفصح عن المقصود منه فى كثير من الأحيان ، كما أن له ما لا حصر له من المعانى المتفاوتة والمختلفة ، علاوة عن أن هذا المصطلح يمكن أن يشير اشتقاقيا وفلسفيا الى مارفضه أرسطو وهوايتهد معا[١٣] . ولقد استبدل ليبنتز بالفعل هذا المصطلح الغامض Substance بمصطلح الموناد Monad [١٤] وتجنب هوايتهد

---

(١٢) كلمة Entity مرادفة تماما فى اللغة اللاتينية لكلمة thing ، الا اذا تم اقامة تمييز تعسفى بينهما من أجل بعض الأغراض الفنية technical purposos (انظـر هوايتهد .The Concept of Nature p. 5) وفكرة الكيان فكرة هامة جدا ،لدرجة أنها قد تنفى أى شىء تفكر فيه ، حيث انك لايمكن أن تفكر فى لاشىء ، والشىء الذى يكون موضوعا للفكر يمكن أن يسمى بالكيان Entity (انظر هوايتهد .Science and the modern world pp. 178-179)

13. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics. pp. 22-23.

(١٤) مصطلح الموناد Monad مشتق من كلمة الموناس ، والتى تشير الى

=

أيضا هذا المصطلح ، وكذلك تجنب مصطلح the real ومصطلح reality لأن ما هو واقعى قد يختلف الكثيرون فى معناه علاوة على أن الواقع قد يكون له معانى متناقضة عند الناس والفلاسفة على حد سواء .

ومن الاهمية بمكان كبير أن نوضح المعانى الكاملة المتضمنة فى المبدأ الانطولوجى ، وفى هذا الصدد نستطيع أن نؤكد على ما يلى :

١ ــ أن بعض الكيانات تكون فعلية ، أى كيانات ممتلئة بالوجود . أو يوجد على الأقل كيان فعلى واحد .

٢ ــ أن الكيانات الفعلية تكون الاساس الذى تشتق منه كل أنواع الوجود والاخرى ، أو يتم تجريدها منها[١٥] .

وحينما يقرر هوايتهد أن الكيانات الفعلية هى كل ما يوجد بالمعنى الكامل للوجود ، فان تقريره هذا لا يعد لغوا Toutology ، اذ أن هــذا التقرير يعنى أن المعنى الممتلىء والكامل للوجود يشير الى وجود آخر غير وجود الكيانات الفعلية والتى تكون ببساطة لا شىء nothing أو

=

الوحدة أو ما هو واحد (انظر Leibnitz, principe de la nature et de la grace, para I. وعنه يتركب العالم بأسره ، اذ المونادات بمثابة الذرات الحقيقية للطبيعة أو هى باختصار عناصر الأشياء (انظر Leibnitz, La Monadologie, para 3) وهو أساس البناء الانطولوجى ، والابستمولوجيا ، والميتافيزيقا ،بل والنسق الليبنتزى كله (انظر : على عبد المعطى محمد : ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية ، مع ترجمة المونادولوجيــا دار الكتب الجامعية ١٩٧٢ . وانظر أيضا

Piat; C. : Leibnitz, Paris 1915.

Morris; M. Philosophical Writing of Leibnitz, London.

New York 1934.

Saw; R. L. Leibnitz; Apelican Book 1954.

Cresson; A. Leibnitz; Sa vie, Son oeuvre, Sa philosophie, Paris, 1947.

15. Whitehead : Process and Reality, p. 910.

لا كيان non-Entity أو لا كائنة non-being أو لا وجود non-Existence أو لا شيئية nothingness ، أو كمـــا قال هوايتهـــد نفسه «بمعـــزل عن الكيانات الفعلية لا شيء ولا كيان ، بل صمت Silence »[16] .

16. Ibid : p. 54.

ثالثا

طبيعة الميتافيزيقا ومنهجها

(أ) طبيعة الميتافيزيقا The Procedure of Metaphysics

هناك اتفاق كبير بين الفلاسفة حول ماهية الميتافيزيقا ، ومع ذلك فثمة اختلاف كبير بينهم فيما يتعلق بطبيعتها ومنهجها ، والواقع أن تصور هوايتهد للميتافيزيقا لا يمكن قبوله أو الموافقة عليه ببساطة ، وانما يتطلب الأمر مناقشة مستفيضة قبل قبول هذا التصور .

لقد عنى هوايتهد بالميتافيزيقا نفس ما عناه أرسطو من قبل بما أسماه بالفلسفة الأولى First philosophy ، ووافق على ما قاله أرسطو من أن الميتافيزيقا تهتم بالمبادىء الأولى First principles أو التساؤلات الأولى First questions وما يرتبط بذلك من مشاكل ومسائل تتعلق ــ بطبيعة الواقعة القصوى أو النهائية Ultimate ، أو بتصــور الواقعة الكاملة ، تلك الواقعة التى تعنى ــ كما رأينا ــ البحث عما يكون عليه الوجود فى جوهره What that is which in this sense

ويجب أن نلاحظ هنا أن الميتافيزيقا عند هوايتهد ليست الا قسما من أقسام الفلسفة ، وفرعا من فروعها ، ذلك لأن هوايتهد يستخدم مصطلح الفلسفة Philosophy بالمعنى الشمولى ، فهنــاك فلسفة ، ولكن هذه الفلسفة شاملة وعامة بحيث تضم عــدة أقسام منها الميتافيزيقــا ، والابستمولوجيا ، والكوزمولوجيا ، والأخلاق ، والجمال ... الخ .. وذلك لا يعنى أن الفلسفة مجرد غطاء لعدد من المسائل المتشابهة رغم استقلالها ، بل ان الأمر هو عكس ذلك ، فهوايتهد يرفض أن تكون تلك الأقسام أو المسائل مستقلة independent ولكنه يرى أنها متداخلة ،

وتعبر عن تعاون وترابط عدة أجزاء أو ظواهر ـ تعتبر الميتافيزيقا أهمها ـ داخل نسق واحد .

والميتافيزيقا تعتبر جزءا رئيسيا بالنسبة الى النسق الفلسفي كله، فعند التحليل النهائى ، نجد أن تصوره الخاص بالواقعة الكاملة ، يحدد التصورات الأخرى المتعلقة بالمعرفة ، والحقيقة ، والحكم ، والقيمة ، والخير ، والجمال ، والفضيلة ، والواجب ، والتنظيم الاجتماعى..الخ، بمعنى أن كل فرع من فروع الفلسفة يؤكد بعض المظاهر الجزئية أو يعالجها بصورة نسقية ، تتوافق معها كل الفروع وتترابط فى وحدة النسق . وهذا يتم اما بصورة صريحة واما بصورة مضمرة .

وبما أننا نقصر معالجتنا الآن على فرع من الفلسفة الذى هو الميتافيزيقا ، فاننا لن نعالج الآن سائر الفروع ، بل نسرع الى تحديد قولنا فى الميتافيزيقا فنقرر انها اهتماما خاصا بمشكلة «تصور الواقعة الكاملة» ، ولقد سمى هوايتهد الواقعة الكاملة باسم الكيانات الفعلية Actual Entities ، ويتمثل دور الميتافيزيقا فى محاولة فهم طبيعة هذه الوقائع أو تلك الكيانات الفعلية فى ضوء مبادىء عامة تتجسد فيها هذه أو تلك . وهذا يعنى أن الميتافيزيقا تتطلب فهم طبيعة الكيان الفعلى من جهة مبادئه العامة التى يتشارك فيها مع أى كيان فعلى آخر ، أو من جهة ملامحه التى تكون عامة بين كافة الكيانات الفعلية. ان هذه المبادىء والملامح العامة هى التى تكون طبيعة Nature الكيانات الفعلية أو تحدد ما تكون عليه what they are أو تبين ماهيتها Essence

ويجب أن نلاحظ أن المبادىء والملامح التى تهتم بها الميتافيزيقا هى تلك التى تتسم بأنها عامة عمومية كاملة complete generality فالكيانات الفعلية تظهر ملامح ومبادىء عديدة تختلف من حيث درجات العمومية ، فهناك ملامح ومبادىء تخص بعضا أكبر ، فأكبر وهكذا . الا أن الميتافيزيقا لا تهتم الا بالملامح والمبادىء مطلقة العمومية أو كاملة

العمومية وهى تلك التى تتعلق بالكيانات الفعلية كلها ، ولا تخص بعضا منهـا فقط ، أيا ما كان من كبر هذا البعض • ولعل اختـلاف درجات العمومية التى تظهرهـا الكيانات الفعلية ، هو الذى يفسر لنا اختلاف اهتمامات علم ما عن غيره من العلوم ، كما ويمكن أن يفسر لنا اختلافات السلوك والاتجاهات والأفكار ••• الخ •

وبهذا الشكل يمكن أن نقرر أن الكيانات الفعلية تظهـر ملامح أو مبادىء خاصة بكل مجموعة منها ، كما تظهر علاوة على هذا ملامح أو مبادىء عامة تخصها باعتبارها كيانات فعلية ، أو تخصها من حيث هى كذلك ، أو على نحو أدق تتعلق بالكيانات الفعلية ككيانات فعلية وحسب• وتلك الملامح والمبادىء العامة هى ما تكون فى نهاية الأمر طبيعـة تلك الكيانات الفعلية من حيث هى كذلك •

ما نريد أن نؤكده هنا هو : أن الملامح والمبادىء التى تتعلق بالكيانات الفعلية من حيث هى كيانات فعلية ، هى تلك التى تؤلف طبيعـة تلك الكيانات ، أو التى تعبر عما تكون عليه ، وأن هذه الملامح وتلك المبادىء عامة عمومية كاملة أو مطلقة •

ولكن الميتافيزيقا مهتمة بالدرجة الأولى وبصورة أساسية بالملامح أو المبادىء المطلقة العمومية للكيـانات الفعلية ، فان هوايتهد يستخدم مصطلح ميتافيزيقـا Metaphysics والصفة ميتـافيزيقى Metaphysical استخداما يتوافق مع تلك الاشارة الى هذه الملامح أو المبادىء العامة عمومية كاملة • فالذى «نصفه بأنه ميتافيزيقى من الكيـانات الفعلية — بالمعنى الصحيح والعام لكلمة ميتـافيزيقا — يجب أن يكون قابلا للتطبيق على كل الكيانات الفعلية»[1] •

---

(١) انظـر :
A. Whitehead : Process and Reality, p. 126, See also pp. 274, 279, 408.

استطاع هوايتهد اذن أن يحدد الميتافيزيقا بأنها دراســـة للملامح والمبادىء العامة والكاملة العمومية للكيانات الفعلية ككيانات فعلية أو من حيث هى كيانات فعـــلية The study of actual Entities qua actual Entities وهذا التحديد الذى ذكره هوايتهد يعتبر أكثر وضوحا ودقة من التحديد أو التعريف التقليدى للميتافيزيقا ، والذى يذهب الى أن الميتافيزيقا هى دراسة الموجود من حيث هو وجود being qua being •

والواقع أن الميتافيزيقا تهدف الى اقامة نسق System من الأفكار العامة ، ولكى تؤلف هذه الأفكار العامة نسقا ، فانهـــا يجب أن تكون علائقية بالضرورة ، أى أن تكون مترابطة ترابطا ضروريا بفضل ما بينها من علاقات وتآزر • ومن هنا كانت فكرة الترابط coherence متصلة أوثق الاتصال بالنسق ، وتكون فى نفس الوقت معيـــارا هاما ورئيسيا يجب أن يرتقى اليه اى نسق ميتافيزيقى •

والترابط ليس مطلبا أو هدفا ميتافيزيقيا فقط ، لكنه يمثـــل أهم الأهداف وأكثرها أساسية بالنسبة لأى عمل عقلى آخر — يقول هوايتهد : «ان الترابط يمثل أعظم وأكبر مطلب عقلى سليم»[2] فترابط الأفـــكار والتحامها فى نسق ، يعبر عن هدف عقلى صميم ، بدون الوصول اليـــه لايمكن أن يتم أى فهم عقلى على الاطلاق •

ويذهب هوايتهد الى أنه يمكن فهم الترابط فهمـــا أعمق ، وادراك أهميته القصوى بالنسبة لاقامة الأنساق ، والتفهم العقلى الكامل له ، اذا نظرنا فيما يتناقض معه ، أعنى اذا نظـــرنا الى اللاترابط Incoherence أن اللاترابط يعنى عنـــد هوايتهد ذلك الفصـــل التعسفى Arbitrary disconnection الذى يشير الى أن المبادىء أو الأفكار لا تحتوى أو لا تمتلك أية علاقات تترابط وفقها ، ومن ثم لا يمكن أن يتضمن بعضها

---

2. Whitehead : Process and Reality, p. 7.

البعض ، ولا يمكن بالتالى أن تؤسس نسقا • وبمعنى آخر يشير الفصل التعسفى الى أنه ليس ثمة مبدأ عام يمكن أن يعبر عن عدد من الأفكار المترابطة • ان كلمة تعسفى Arbitrary والتى تسبق كلمة انفصال disconnection تشير هنا الى أنه ليس ثمة سبب أو علة تبين لماذا تنفصل الأفكار أو المبادىء ولا تترابط ، بمعنى أن الفصل بين هذه الأفكار أو تلك المبادىء يكون تعسفيا ، لا يظهر فيه سبب هذا الانفصال أو علته ، وهى لو بينت سببا مقنعا لهذا اللاترابط ، لكنا اعتقدنا ، أن الأفكار منفصلة، وأنها لا تترابط على أى نحو • أما وأنها لم تذكر أى سبب ، بل فصلت تعسفيا بين الأفكار والمبادىء ، فانها من ثم تمثل نزعة لا عقلانية واضحة •

الترابط اذن مطلب رئيسى من مطالب تشكيل النسق الميتافيزيقى عند هوايتهد ، لكنه ليس المطلب الوحيد ، اذ يجب أن يتوفر لهذا النسق مطلب آخر ، هو المطلب المنطقى Logical ، والخلو من التناقض Lack of Contradiction «أما تعريف المنطق فيتضمن تمثل الأفكار المنطقية العامة فى أمثلة جزئية، ومبادىء الاستدلال The principles of inference (3)

وثمة مطلب آخر ، يرتبط بالمطالب السابقة ، وهو أن الأفكار الميتافيزيقية ، المؤسسة للنسق الميتافيزيقى ، يجب أن تكون ضرورية necessary لا ممكنة Contingent • ان الملامح الميتافيزيقية للكيانات الفعلية هى ملامح كاملة العمومية ، فهى من ثم لابد وأن تكون كلية universal أى تتجسد فى كل الأشياء بالضرورة • وضرورة كلية المبادىء الميتافيزيقية يعنى أنها ليست ممكنة ، فالامكان علامة المبادىء الأقل درجة من حيث الكلية والعموم •• والمبادىء التى هى أدنى من المبادىء الكلية• وهذا يعنى بالضرورة أن الأفكار الميتافيزيقية تترتب على

3. Whitehead : Process and Reality. pp. 3-4.

كليتها فاذا كانت الأفكار جزئية لم تكن ضرورية وانما كانت ممكنة • يقول هوايتهـــد «ان النســـق أو المخطط الفلسفى The philosophic Scheme يجب أن يكون ضروريا ، بمعنى أنه يجب أن يحمل فى ذاته ضمانه الخاص لكلية أفكاره خلال كل الخبرات»(٤) «فالأفكار الميتافيزيقية تحمل ضمانها لكلية أفكارها خلال كل الخبرات على أسس تمكنها من تفسير كل عناصر الخبرة بصورة تتسق معها»(٥) •

وهكذا نجد أنفسنا أمام محك آخر نستند اليه فى اقامتنـــا لنسق ميتافيزيقى من الأفكار ، وهو أن هذا النسق يجب أن يكون قادرا على تفسير أى عنصر بمصطلحات مستقاة منه • ولكن من الأهمية بمكان أن نبين بوضـــوح ودقة ما هو المقصود هنـــا بكلمة تفسير Interpretation ان هوايتهد يعنى بهذه الكلمة « أن كل شىء نشعر به أو نفكر فيه أو نتمتع به أو ندركه أو نرحب به تكون له خاصية المثال الجزئى للنسق العام»(٦) وهذا يعنى أنه لما كانت المبادىء الميتافيزيقية عامة بالنسبة الى أى كيان فعلى • ولما كانت كل الكيانات الأخرى والحوادث ••• الخ • مشتقة من الكيانات الفعلية طبقا للمبدأ الانطولوجى ، فيجب أن يكون فى الامكان تفسير أو توضيح أو بيان أى شىء باعتباره مثالا جزئيا من أمثلة النسق الميتافيزيقى • ومن ثم فان التفسير الفلسفى يعد من أكثر المحكات أهمية فى بيان كفاءة وكفاية Adequacy النسق الفلسفى •

ونسق الأفكار الميتافيزيقيـــة يجب أن يكون قابلا أيضا للتطبيق applicable الا أن قبول هذا النسق للتطبيق على بعض عناصر الخبرة لايعنى تمكنه من تفسير كل عناصر الخبرة،ومن ثم فيجب أن نلاحظ أن توفر الناحية التطبيقية الخاصة ببعض عناصر الخبرة لايعنى كفاءة وكفاية

---

4. Ibid : p. 4.
5. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 39.
6. Whitehead : Process and Reality. p. 3.

هذا النسق فى تفسير بعض عناصر الخبرة الأخرى • ومن هنا فيجب أن نقرر أن نسق الأفكار الميتافيزيقية يجب أن يكون قابلا للتطبيق وكافيا لتفسير كل عناصر الخبرة فى نفس الوقت •

وينبغى أن نلاحظ أن خواص الأفكار الميتافيزيقية الآنفة الذكر والتى تتمثل فى كونها كاملة أو مطلقة العمومية ، وكونها كلية ، وضرورية ، وذات علاقات ترابطية ، وكونها منطقية ، وقابلة للتطبيق ، وكافية للتفسير ، تتوافق مع المبدأ الانطولوجى على النحو الذى ذكرناه ، أى باعتبـــاره موضحا للمشكلة الرئيسية التى تحدد موضوع الميتافيزيقا • كما أن هذه الخواص ذاتها تؤلف فيما بينهـــا المتطلبات التى ينشـــدها النســق الميتافيزيقى ، أو المعايير أو المحكات التى يهتدى بها فى تشييده ، والتى يقيم على أساسها مصطلحاته ، انها تعبر عن الغاية المثلى التى تهدف الى تحقيقها أية محاولة ميتافيزيقية وان كان الأمر يتطلب أكثر من ذلك ، أنه يتطلب بصيرة نافذة ، وتمكنا لغويا فائقا • يقول هوايتهـــد : «ان الفلاسفة قد لا يأملون فى بعض الأحيان النجـــاح وهم بصدد صياغة المبادىء الميتافيزيقية الأولى : ذلك أن ضعف البصيرة weekness of insight وعـــدم التمكن من اللغـــة قد يقف حائلا صلبـــا دون تحقيق هذا الأمل • ان الكلمات والعبارات يجب أن تمتد الى ما وراء استخدامها العادى ، لكى تصبح ذات عمومية أكبر ، كما يجب ألا تظل صامتة أمام القفزات التخيلية والواقع أنه ليس ثمة مبدأ أولى يستعصى على المعرفة ، أو يهرب من قبضة البصيرة ، لكن صعوبات اللغة ، ونقص التفســـير التخيلى هو الذى يمنع التقدم فى هذا المجال»[٧] •

(ب) منهج الميتافيزيقا

تتمثل مهمة الميتافيزيقا كما رأينا فى محاولة تصور طبيعة «الواقعة

---

7. Ibid : pp. 4-5.

الكاملة» Acomplete Fact أو الكيان الفعلى Actual Entity ومن ثم فهى تأمل فى الكشف عن الأفكار الأساسية الملائمة ، وصياغة نسق من الأفكار العـــامة • ولكن سؤالنا الآن هو : كيف تتمكن الميتافيزيقا من الكشف عن طبيعة الواقعة الكاملة ؟ وأى منهج تتبعه وهى بازاء محاولتها ايجاد الأفكار أو الملامح الكلية للكيانات الفعلية ؟

لقد رأينا فيما سبق أن الميتافيزيقا عقلية الاتجاه ، وأنها تتعقب تلك الناحية العقلية الى آخر مدى الا أن هذا لا يعنى عند هوايتهد أن المنهج الأســـاسى للميتـــافيزيقا هو منهج استنباطى deductive Method نستنبط فيه القضايا Propositions كلها من المقدمات Premises بواسطة العقل وقواه الاستنباطية• ان هوايتهد لايوافق تماما على أن يكون هذا المنهـــج الاستنباطى هو منهج الميتافيزيقـــا ، ولم يوافق عـــلى تلك الدجماطيقية القاطعة ، والتى تذهب الى أن المقدمات تمثل تصورات فى غاية الوضوح واليقين والتميز ، وأنه لا سبيل الى الشك فيها ، ومادامت المقدمات واضحة ومتميزة على هذا النحو فان القضـــايا التى يمكن أن نستنبطها منها يجب أن تكون يقينية أيضا وواضحة ومتمـــيزة لأنهـــا باختصار مشتقة من تلك المقدمات •

واذا كان المنهج الاستنباطى غير ملائم هنا فما هو المنهج المناسب للميتافيزيقا ؟ يذهب هوايتهد الى أن هذا المنهج هو منهج العقلية الخيالية imaginative rationalization وهـــو منهج يتبعـــه العقل التـــأملى Speculative Reason ، ويتكون هذا المنهج فى ماهيته Essence الأساسية من البصيرة المباشرة الباحثة عن التعميم • ويعطينا ديكارت مثالا على ذلك المنهج ، فلقد استطاع بواسطة البصيرة المباشرة أن يصـــل الى تعميمين كبيرين هما الفكر Cogitation والامتداد Extension وجعلهمـــا يعبران عن ملامح ميتافيزيقية لنوعين من الجواهر : الفكرية والمادية ، وسوف نرى فيما بعد أن بصيرة ديكارت كانت صحيحة ، ولكن تعميمه

لم يكن كذلك ، فالفكر والامتداد ليسا من الملامح الميتافيزيقية المتعلقة بالكيانات الفعلية Actual Entities ، على الرغم من أنهمـــا يمثلان أكثر الملامح عمومية بالنسبة الى بعض الأشياء .

ان المنهج الميتافيزيقى العام يعنى بالضبط اتقان نسق من الأفكار، يتم اختباره داخليا بواسطة محكات الترابط والتناسق المنطقى ، وضرورة كليته ، وخارجيا بواسطة مدى قبوله للتطبيق ، وكفاءته فى التفسير[8] . يقول هوايتهد : «ان المنهج الصحيح للبناء الفلسفى يتمثل فى اقامة نسق من الأفكار ، بأعظم وأكمل ما يمكن ، بحيث نتمكن بواسطته من الكشف عن تفسير كل الخبرة بدون أدنى عائق»[9] ان هذا هو المنهج الذى اتبعه فى الواقع كبـــار الميتافيزيقيين[10] ، ذلك أن كل نسق من الانســـــاق الميتافيزيقية العظيمة كان يحاول أن يدرك طبيعة الموجودات الفعليـــة بواسطة تأسيس أو تشييد نسق ، وكل نسق حدث فى تاريخ الفلسفة كان «تجربة خيالية imaginative Experiment » فى محاولة ادراك طبيعة الشىء .

---

8. Ivor Leclere : Whitehead's Metaphysics, p. 48.
9. Whitehead : Process and Reality. p. x.
10. Ibid : p. 22.

رابعـــا

مقـولة الكيـان الفعـلى

(أ) تعددية الكيانات الفعلية :

حينما أعلن هوايتهد أن المشكلة الميتافيزيقية النهائية تتمثل فى محاولة تصور «الواقعة الكاملة» A complete Fact ، فانه انما كان يشير الى أن هذا التصـــور لا يمكن أن يتبلور الا فى ضوء الأفكار الرئيسية المتعلقة بالواقع • ومن أهم وأعظم تلك الأفكار من الناحية الميتافيزيقية فكرتنا أو تصورنا عن الوجود being or Existence ذلك الوجود الذى ركز عليه المبدأ الأنطولوجى ، كما رأينا ذلك فيما سبق • من هنـــا فان المبـــدأ الأنطولوجى يعد مقولة أخرى الى جانب مقولة أو فكرة الوجود • كما أن المبدأ الوجودى (الأنطولوجى) يشير ضمنا أو صراحة الى مقولة ثالثة هى مقولة الكيان الفعلى Actual Entity أو مقولة Ovoia أو الجوهر Substance أو الموناد Monad ••• الخ •

ومصطلح الكيان الفعلى Actual Entity يشير فى معناه الأول Primary الى المقـولة العـامة المتعلقة بذلك that الذى يكـــون أو يوجد ، أى يشـــير الى Ovoia أو الجوهر Substance أو الموناد Monad وما يماثلها ، كما يشير فى معناه الثانوى Secondary الى طبيعة ذاك الذى يوجد أو يكون من ناحية جوهرية which is What that is [(١)] ولكن يجب أن نلاحظ هنا وبعناية كبيرة أن مقولة الكيان الفعلى لا تستلزم منطقيا أى تصور خاص بطبيعة الكيان الفعلى • بمعنى آخر ان مقولة الكيان الفعلى لا يمكن أن تكون مقدمة واضحة ومحددة يمكن أن نستنبط منها طبيعة

---

(١) سبق لنا تحليل هذه العبارة بما يتوافق مع ترجمتنا لها •

الكيان الفعلى ، فاذا عالجنا هذه المقولة على أنهـــا مقدمة Apremise ــ وهذا غالبا ما يحـــدث ــ فان ذلك يعنى أن تصورا خاصا بطبيعة الكيانات الفعلية كان متضمنا فى معنى المقدمة • وحينئذ فلن يكون أمامنا فى المقدمة مقولة كيان فعلى ، وانما سيكون أمامنا فى المقـــدمة مصطلح الجوهر بالمعنى الثانوى • ونحن لا نقبل أن يكون الكيان الفعلى فكرة أو مقولة رئيسية ، وأن يكون فى نفس الوقت طبيعة للكيـــان الفعلى أو الجوهر أو المونادا ، فطبيعة الكيان الفعلى يجب أن نكتشفها ، أما الكيان الفعلى ذاته فمقولة أو فكرة رئيسية نفكر فيها • والحق أن هذه المسألة قد أثارت الكثير من الحوار والجدل بين الفلاسفة على مختلف مذاهبهم ، كما كانت هى أساس ما يسمى الآن بالمشكلة الميتافيزيقية •

ونحن حينما نحـــاول تأمل حوادث الفكر الميتافيزيقى الرئيسية ، ونجاهد فى أن نكتشف فيها طبيعة الكيانات الفعلية ، فان اهتمامنا يكون موجها بالدرجة الأولى نحو تصور طبيعة الكيانات الفعلية ، تلك الطبيعة التى توصل هوايتهد الى الكشف عنها حين ذكر عن المبدأ الأنطولوجى : «ان الكيانات الفعلية ، والتى يمكن أن نعطيها أيضا مصطلح الحادثات الفعلية Actual Ocasions هى الأشياء الواقعية النهائية التى يتكون منها العالم ، فليس ثمة شىء واقعى أو أكثر واقعية من تلك الكيانات الفعلية • وتلك الكيانات الفعلية تتمايز فيما بينها : فالله كيان فعلى ، ومن ثم فهو ألطف وجود مادى فى الخلاء البعيد • الا أنه على الرغم من وجود درجات من الأهمية والاختلاف فى الوظيفة بين الكيانات الفعليـــة ، فان هذه الكيانات توجد على مستوى واحـــد من حيث المبدأ ، فالوقائع النهائية تتشابه من حيث كونها كيانات فعلية»[٢] •

ويمكن ــ بوجه ما من الوجوه ــ قراءة الفقرة السابقة باعتبـــارها

---

2. Whitehead : Process and Reality. p. 24.

صياغة أخرى للمبدأ الأنطولوجى ، الا أن هذه الفقرة تشير — من وجه آخر — الى بعض الأفكار الجديدة التى لم يسبق للمبدأ الأنطولوجى أن كشف النقاب عنها • انها تشير الى ايضاحات وأفكار رئيسية نتمكن بواسطتها من تفسير أكيد للمبدأ الأنطولوجى ، فهى لم تكتف بالاشارة الى تعددية الكيانات الفعلية وحسب ، بل أنها اشارات أيضا الى وجود تمايز بين بعضها البعض ، وهذا التمايز أو الاختـــلاف يتمثل فى وجود درجات من الأهمية ، ودرجات من الاختلافات فى الوظيفة Function بين الكيانات الفعلية ، وتلك الاشارات تعتبر جديدة بالنسبة الى ما سبق وأن أكده المبدأ الأنطولوجى من قبل ، بمعنى أنها لا يمكن أن تعتبر بمثابة استنتاج منطقى منه وحسب • •لقد أكد المبـــدأ الأنطولوجى على أن «بعض الكيانات تكون فعلية» أو «يوجد على الأقل كيان فعلى واحد» • وهو فى تأكيده هذا كان يتوافق مع المذهب الأحادى Monism والمذهب التعددى Pluralism فى نفس الوقت ، أما الفقرة التى ذكرناها فهى تؤكد على تعددية الكيانات الفعلية ومن ثم تقصى المذهب الأحادى تماما عن طريقها •

والواقع أن المذهب الأحادى والمذهب التعددى أو مذهب الكثرة قد انبثقا عن التفكير فى المشكلة العامة المتعلقة بطبيعة الكيان الفعلى أو الجوهر أو الموناد •• الخ هل هو واحد أو كثير ؟ وهل هـــو محدود من حيث طبيعته أم لا ؟ ولقد رأينا فى نص سابق «أن هناك من قال بجوهر واحد، وهنـــاك من قال بأكثر من جوهر واحد • وأكد البعض على أن طبيعة الكيان الفعلى محدودة بينما أكد البعض الآخر على أنها لا محدودة» • ونحن لا نستطيع أن نناقش هذا المذهب أو ذاك دون أن ننظر فى «طبيعة ذاك الذى يوجد أو يكون • ان البحث فى طبيعة ذاك الذى يوجد ، أى البحث فى طبيعة الكيان الفعلى أو الجوهر قد قاد الكثير من الفلاسفة من

بارميندس حتى ما كتجارت Mctaggart [٣] الى أن يقرروا أن هذا الكيان الفعلى أو الجوهر يجب أن يكون واحدا One ثابتا Changeless حاصلا على اكتفاء ذاتى Self-Sufficient وكلا وحدويا Unitary whole وبمعنى آخر قاد الكثير من الفلاسفة الى أن يقيموا مذاهب أحادية • وبديهى أن مذاهب الكثرة أو التعددية تقف موقفا مضادا من المذاهب الأحادية •

ولقد رفض هوايتهد المذهب الأحادى من زاويتين جوهريتين : الأولى تتمثل فى عدم قدرة هذا المذهب على تحقيق الترابط Coherence والذى اعتبره هوايتهد محكا أو معيارا هاما يجب توفره فى كل فكر ميتافيزيقى، والثانية تتمثل فى خطأ التوحيد بين ملامح معينة اعتقد المذهب الأحادى أنها تكون الطبيعة الميتافيزيقية للكيان الفعلى •

ان رفض هوايتهد للمذهب الأحادى،جعله يقبل على مذهب الكثرة أو التعددية ، ولكننا يجب أن نعى تماما المعنى الدقيق لقبول هوايتهد لمذهب الكثرة أو التعددية ، وفى هذا الصدد يطالعنا هوايتهد بقوله : ان الوقائع النهائية متشابهة كلها من حيث هى كيانات فعلية The Final Facts are, all alike - actual Entities وهذا القول يمكن أن يكون صياغة أخرى للمبدأ الأنطولوجى ، روعى فيها ، أن تكون متوافقة مع مذهب الكثرة أو التعددية • أى أنه صياغة أخرى تعبر عن أن هناك كثرة أو تعددا من

---

(٣) جون ماكتجارت أليس ماكتجارت فيلسوف انجليزى مثالى نادى بمذهب الكثرة المثالية عاش ما بين عامى ١٨٦٦ – ١٩٢٥ وهو متأثر بهيجل تمام التأثير من أهم مؤلفاته :

1 - Studies in the Hegelian Dialectic, 1896.

2 - Studies in the Hegelian Cosmology, 1901.

3 - Acommentary on Hegel's Logic, 1910.

4 - The nature of Existence, 1921-1927.

5 - Philosophical Studies, 1934.

الكيانات التى هى فعلية Actual ، وتضيف الى ذلك : أن كل الكيانات الفعلية متشابهة alike ؛ أو أنها كلها من نوع أساسى واحد one basic kind أو أنها تظهر نفس المبـــادىء العامة general principles ولكى يتضح هـــذا الامر تماما ، يوجهنـــا هوايتهد الى أنساق فلسفية ، ترى رأيا معاكسا لرأيه ، أى ترى أن الكيانات الفعلية ليست من نوع واحد ، وانما هى من عدة أنواع مختلفة ، ويوجهنا على وجه الخصـــوص الى نسق ديكارت الفلسفى «فلقد ذهب ديكارت الى أن الامتداد والفكر نوعان مستقلان من الكيانات الفعلية ، لكن لكل نوع منهما ، ملامحه العامة التى تختلف وتتمايز أساسا • ثم اعتبر ديكارت الله كنوع ثالث من أنواع الكيانات الفعلية أو الجواهر أو المونادات ، ويصفه بوجود يختلف تماما عن وجود النوعين الآخرين •

لقد رفض هوايتهد كل النظريات التى تقوم على نوعين مختلفين أو أكثر من الكيـــانات الفعليـــة ، بنفس الطريقة التى رفض بها المذهب الأحادى ، لأنه رأى أن مثل هذه النظريات قد فشلت فى تحقيق معيـــار الترابط ، وأنهـــا قد وقعت فى أغلوطة «التموضـــع الزائف العينى» Fallacy of misplaced concreteness حين وحدت بطريق الخطأ بين ملامح عامة هى فى الحقيقة ليست الا ملامح خاصة أيا ما كان من عموميتها • فلقد وقع ديكارت مثلا فى تلك الأغلوطة أو ذلك الخطأ حينما نظر الى الامتداد والفكر كجوهرين وكنوعين متمايزين من الكيانات الفعلية لهما ملامح أو خواص أو مبادىء جد متباينة[٤] وحين يوحد ديكارت بين هذه الملامح أو تلك المبادىء ويعتبرها بمثابة ملامح عامة للأجسام والعقول، فانه يقع فى خطأ التوحيد • وكما قال هوايتهد «لا يستطيع أحد أن يشك فى وجود أجسام وعقول ، لكن المهم هو أن نحدد موضع هذه الأجسام

---

(٤) انظر تمييز ديكارت بين جوهرى الامتداد والفكر • الباب الاول الفصل السادس (الحاشية) من هذا الكتاب •

وتلك العقول فى اطار نسق مترابط • أما ديكارت فراح يؤكد — متغافلا عن هذا — أن هناك جواهر فردية ، وأن كل قطعة من المادة هى جوهر، وكل عقل هو جوهر»(٥) •

ومعنى هذا أن ديكارت قد وقع فى خطأ التوحيد السابق ذكره ، حين وحد بين الملامح التى تكون طبيعة أو ماهية الأجسام • وبين الملامح التى تكون طبيعة أو ماهية العقول ، ونظر الى نتاج توحيده هذا نظـــرة من يعتبرها ملامح ميتافيزيقية نهائية • ان نظرية هوايتهد تقـــرر أن جميع الكائنات العاقلة هى من نفس النوع •

(ب) الوجود والصيرورة :

الواقع أن الوفاق بين الثبات والتغير أو بين الوجـــود والصيرورة يجب أن نبحث عنه فى ضوء التمييز بين الملامح الجوهرية والعرضية ، ذلك أن الكيان الفعلى يجب أن يكون ثابتا فى طبيعته الجوهرية ، فاذا لم يكن هو ماهو ، واذا لم يكن واحدا ، فلا يمكن أن يحتفظ بفرديته وذاتيته • ومعنى هذا أن الملامح الجوهرية تتمثل فى تلك التى لا يمكن بدونها أن يكون الشىء ما هو • أما التغير فهو ليس من الملامح الجوهرية للكان الفعلى ، انه عرض للكيان الفعلى،لكنه لايؤثر على ذاتية وفردية هـــذا الكيان • ومعنى هـــذا أن الكيان الفعلى يدوم Endures ويبقى Persists خـــلال الزمان • يقـــول برود Brood «ان فكرة الجوهر تتضمن بقاء أو دوام شىء خلال الزمان»(٦) ، ونضيف نحن أنه يبقى ويدوم ويظل محتفظا بذاتيته وفرديته رغم تعاقب التغيرات العرضية •

---

5. Whitehead : Religion in Making. p. 29.
6. Broad : The Mind and its place in nature, p. 34.

والواقع أن خبراتنا اليومية ترينا بوضوح أن ثمة أشياء تدوم رغم أنها تتغير ، وثمة أشياء تبقى على ما هى عليه على الرغم مما يطرأ عليها من تغيرات : فنفس الشخص الذى كان مريضا بالأمس هو ذاته الذى أصبح سليما اليوم ، ونفس الشجرة التى كانت خضراء فى الربيع هى ذاتها التى تصبح عارية من الاوراق وبنية فى الشتاء ، وهى التى كانت منتصبة قائمة فى الصباح ، ثم كسرت فى المساء ، ونفس الانسان الذى كان طفلا هو الآن شابا ، وقد تكسر ساقه ، أو يتغير لونه ، أو يتساقط شعره ، ومع ذلك فهويته باقية ، وذاتيته قائمة ، رغم وقـــوع كل تلك التغيرات •

ويرى هوايتهد «أن اللغة ـــ وهى من صنع الانسان ـــ تشير الى أشياء باقية أو دائمة ، كما أن المنطق الأرسطى التقليدى يقدم لنا البناء الصورى للغة التى نستعملها فى كل يوم ، وذلك على هيئة قضية حملية لها صورة الموضوع ـــ المحمول The Subject - Predicate Form بالاضافة الا أن سيطرة المنطق التقليدى الارسطى لقرون طويلة ، أثرت بدورها على الفكر الميتافيزيقى،فذاعت فكرة المقولات التى تعتبر اشتقاقا طبيعيا من مصطلحات المنطق»[٧] فهذه المقـــولات ليست الا مقولات للجوهر Substance ومحمولاته predicates أو صفاته properties أو كيفياته qualities أو علاقاته Relations •

ان النقطة الاولى التى يود هوايتهد أن يؤكد عليها : أن فكرة كيان فعلى كموضوع ثابت للتغير ، هى فكرة استطعنا أن نصل اليها بواسطة التعميم مما نلاحظه فى حياتنا اليومية ، من ثبات وبقاء ودوام أشياء رغم تعرضها للتغيرات • بمعنى آخر ان تعميمنا الخيالى imaginative generalization قد أوصلنا الى تصور شىء ما ، يكون هو ما هو عليه ،

---

7. Whitehead : Process and Reality. p. 41.

أى يكون ثابتا ودائما مهما تعرض لتغيرات عرضية Accidental Change وما هذا الشىء الثابت فى حقيقته ، الذى يتعرض لتغيرات وعــلاقات عديدة ، سوى الجوهر Substance أو الكيان الفعلى Actual Entities ولعل هذا هو ما عبر عنه أرسطو حين قـــال «بأن أعظم دلالة مميزة للجوهر ، تتبدى فى أن الجوهر رغم بقائه واحدا من حيث العدد ، وكونه هو ما هو ، هو قادر على قبول الكيفيات المتضادة» • والواقع أنه يمكن تصور هذا الشىء الثابت بيسر على أنه مادة أو مادى Stuff, matter, material

أما النقطة الثانية التى يريد هوايتهد أن يؤكد عليها فهى : أن القضية المنطقية ذات صورة الموضوع ــ المحمول ، والتى اشتقت من الحيـــاة اليومية ، هى نفسهــا التى تبدو فى الفـــكر الميتافيزيقى • بمعنى أن الميتافيزيقيا كثيرا ما أشارت صراحة ، أو تضمنت ضمنا : «أن الواقعة الميتافيزيقية النهـــائية كثيرا ما عبر عنها بأنها الجـــوهر الذى يحوى صفة»[٨] • وهذا يعنى أن الواقعة الميتافيزيقية النهائية قد تلمسها المنطق من حياتنا اليومية وأعطاها صورة الموضوع ــ المحمول : الموضوع ثابت، والمحمول متغير ، ثم اعتنقتها الميتافيزيقا تحت تأثير المنطق ، فأضحت القضية المنطقية ذات صرة الموضوع ــ المحمـــول ، فكرة ميتافيزيقية تربط بين الجوهر والصفة ، أو بين الكيان الفعلى كأساس ثابت للتغير، وبين تغيراته وعلاقاته العرضية ، التى لا تقضى على وحدته أو هويته أو فرديته أو ثباته •

(جـ) نقد هوايتهد لتصور الكيان الفعلى كذاتية دائمة :

ذهب هوايتهد الى أن الاغراض اليومية العادية ، تبين لنا أن الاشياء التى نهتم بها ، يمكن تصورها ــ وهذا تصور صحيح وسليم من هذه الجهة ــ على أنها كيانات دائمة الذاتية • يقول هوايتهد «ان الفـــكرة

8. Whitehead : Process and Reality. p. 220.

البسيطة عن جوهر دائم يساند أو يعزز الكيفيات باستمرار ، من ناحية جوهـــرية أو عرضية ، تعبر عن تجريد نافـــع للاغراض اليومية فى الحياة»[9] • ولكن ما قلناه الآن يتعلق بتصـــور مجرد عن الكيانات الفعلية ، ولا يتعلق بالكيانات الفعلية ذاتها • وهذا يعنى أن هذه الكيانات ليست كيانات فعلية Actual Entity تعبر عن الوجود بالمعنى الكامل، ولكنها كيانات مجردة أو مشتقة من الكيانات الفعلية ، ومن ثم فوجودها ليس وجودا بالمعنى الكامل للوجود •

لقد رأينا أن ميتافيزيقا الجوهر ــ الصفة،قد نبعت عن تأثر ما بمنطق القضية ذات صورة الموضوع ــ المحمول ، وأن هذه الميتافيزيقا وذلك المنطق انما يعتبران الجوهر أو الموضوع بمثابة كيان دائم أو كيان فعلى ثابت رغم ما يتخلله من تغيرات • وهوايتهد لايوافق على ذلك فهو يرى أن «القضـــية ذات صورة الموضوع ــ المحمـــول تتعلق بتجريدات رفيعة»[10] أى أنها تتعلق بكيانات ليست فعلية Actual ، تتعلق بكيانات هى تجريدات أو اشتقاقات من الكيانات الفعلية ذاتها • ويرى هوايتهد أيضا أن الصعوبات الرئيسية التى قامت فى ثنايا الفكر الفلسفى ، خلال تاريخه الطويل ، انما ترجع بالدرجة الأولى الى محاولتنا تصور الكيانات الفعلية على أنها دائمة وثابتة وتعزز الكيفيات وتسندها باستمرار ، ذلك لأن مثل هذا النوع من التفكير يجعلنا نتصور ملامح عامة لكيانات ليست فعلية ، على أنها ملامح عامة لكيانات فعلية ، أو نتصور كيانا على أنه فعلى ، فى حين أنه لايعدو أكثر من تجريد أو اشتقاق من كيان فعلى،أو نتصور الكيان الفعـــلى أو الجوهر على أنه تعميم من الملامح العامة لكيانات ليست فعلية Actual • لهذا كله ذهب هوايتهد الى أن «تصور كيان دائم هو تصور خاطىء من الناحية الميتافيزيقية وهذا الخطأ لاينجم

---

9. Ibid : p. 109.
10. Whitehead : Process and Reality. p. 192.

عن استخدام كلمة جوهر Substance أو كلمة كيان فعلى Actual Entity ولكنه ينجم عن استخدام فكرة كيان فعلى يتسم بكيفيات جوهرية،ويبقى واحدا من حيث العدد ، ويكون هو ما هو ، رغم ما طرأ عليه من تغييرات فى العلاقات والكيفيات العرضية»(١١) •

وعلينا الآن أن نفحص الأسباب التى رفض هوايتهد على أساسها تصور الكيان الفعلى ككيان دائم أو باعتباره ذاتية تبقى خلال التغير • لقد نجم هذا التصور كمـــا رأينا عن محاولة التوفيق بين الثبات وبين التغير • ومن الضرورى أن نذكر هنا أننا نعنى بالتغير الانتقال أو التقدم أو المرور من مجموعة من الظروف أو الاحوال الى مجموعة أخرى ، أو فى كلمة واحدة أننا نعنى بالتغير «العملية Process » ومن ثم نستطيع أن نقرر أن المشكلة المطروحة قد قامت عن طريق مانخبره ثابتا ويكون موضوعا للتغير ، فنحن نتصور العالم فى حيـــاتنا اليومية وفى خبراتنا العادية أنه فى سيلان Flux دائم أو فى عملية تغير متصل ، والنظريات التى يرفضها هوايتهد تحاول أن تبين «أنه يمكن تحليل العملية process » أو التغير الى تكوينات من الوقائع النهائية عارية تماما عن العمـــلية أو التغير»(١٢) ، وبمعنى آخر تحاول تحليل التغير تحليلا بالغا حتى تصل الى كيانات تعتبرها موضوعات ثابتة للتغير ، ولكنها هى ذاتها لا تتغير•

ولقد ذهب هوايتهد الى أن هذا التحليل للعملية أو للتغير هو تحليل زائف وخادع • والخطأ أو الزيف يتمثل هنا فى محاولة ايجادنا فى فكرة العملية أو التغير لكيان فعلى أو جوهر يوجد Exist ويكون فى نفس الوقت ثابتا ودائم اللاتغير أو بمعنى آخـــر يكون عاريا أو خاليا من العملية أو التغير • لقد اهتم ديكارت بتلك الصعوبة «ورأى أنها تنتج عن تصور غير كاف للديمومة Duration أو الدوام Endurance فلقد كتب

11. Ibid : pp. 109-100.
12. Whitehead : Modes of thought. p. 131.

ديكارت يقول : «فى الحقيقة ، انه لن الواضح تماما ومن البين لكل من اهتم بانتباه الى طبيعة الديمومة أن حفظ الجوهر «فى الوجود» فى كل لحظة من ديمومته،يتطلب نفس القوة ونفس الفعل الضروريان لخلقه، اذا افترضنا أن ذلك الجوهر لم يأت بعد الى الوجود ومن ثم فان النور الفطرى يرشدنا بوضوح الى أن الحفظ Conservation والخلق Creation لا يختلفان قط الا فى حالنا الفكرى (لا فى الحقيقة)[١٣] .

ويتضح من هذا أن المذهب الديكارتى يرى أن وجود الكيان الفعلى هو وجود لحظى instantaneaus وهذا الوجود اللحظى ليس خاليــا من الانتقال أو العملية المتضمنة فى الديمومة وحسب . بل انه خال أيضا من أى عملية أو تغير أيا كانت. أنه وجود ثابت أو غير متغير بالمعنى الدقيق للكلمة .

ان النقطة الأساسية فى التحليل الديكارتي تمثلت فى أن الديمومة لا يتم تصورها باعتبارها مكونة من ذاتيات كيانات فعلية دائمة ، وذلك لأن كل كيان لحظى مخلوق يكون مميزا من حيث العدد فى دورة التتابع أو التعاقب الديمومى ومن ثم ينتج أن ليس ثمة كيان فعلى واحد من حيث العدد ، يكون هو ماهو ، ويكون دائما .

ان النتيجة الواضحة التى يمكن أن نستخلصها من مذهب ديكارت هى أننا حينما نتحدث عن أو نتصور «كيانا دائما» فاننا لن نكون فى تصور أو حديث يتعلق بكيان فعلى Actual Entity ، ذلك لأن الكيانات الفعلية ما هى الا الجواهر اللحظية المخلوقة . اننا حينما نتصور «كيانا دائما» فاننا انما نتصور فى الحقيقة المسار الكلى للتعاقب ككيان واحد we are conceiving the whole route of succession as one Entity ، ويتبع ذلك أن «الكيان الدائم هو تجريد مشتق من الجواهر المخلوقة ، ولكنه

---

13. Descartes : Third Meditation, translated by J. Veitch.

ليس فى ذاته جوهرا أو كيانا فعليا» • ويجب أن نلاحظ أنه على الرغم من أن ديكارت لم ينتبه الى ما تضمنه تحليله السابق ، الا أنه لم يعالج مطلقا «الكيان الدائم» كجوهر فعلى ، ومن ثم فهو لم يتورط فى مغالطة «التموضع الزائف للعينى» Fallacy of Misplaced Concreteness فى هذه النقطـــة •

وثمة نقطة هامة أخرى نجدها فى التحليل الديكارتى وهى أن الجواهر اللحظية ، بما أنها خالية أو عارية عن العملية أو التغـــير وبالتالى عن النشاط أو الفاعلية Activity فهى لا يمكن أن تكون سبب أو علة العملية process التى تتكون من الانتقال خلال الجواهر المتعاقبة • ان العملية التى تؤلف الدوام يجب أن تكون نتاج أو حصيلة نشاط كيان آخر له قوة وفاعلية الخلق • ومن هنا يكون أى وجود للجواهر اللحظية معتمدا على أو مفتقرا لفعل ذلك الكيان الآخر •

وبناءا على هذا نستطيع أن نصل الى النتيجة التالية ، وهى على ما نعتقد أهم وأعظم نتيجة يمكن أن نستخلصها من التحليل الديكارتى وهى : أنه ليس ثمة وجود على الاطلاق ، وبأى معنى من المعانى ، بدون فاعلية Activity ، وليس ثمة فاعلية بدون عملية process ، أو تغـــير ، لأن الفاعلية تتضمن الانتقال ، الذى هو فى ذاته «عملية» ، بل وأكثر من ذلك فالكائن الموجود يجب أن يوجد بفضل فعاليته الخاصة ، فاذا لم يتحقق هذا ، فان ديكارت ، يرتد على الفور ، الى خالق محدد يصفه بعملية خلق الفاعلية فى كل كائن •

أما نقطة الضعف عند ديكارت فهى تتمثل فى وقـــوعه فى «مغالطة التموضع الزائف للعينى» حينما عالج الجواهر المادية والفكرية على أنها جواهر حقيقية ، رغم أنه كان قد ذكر أن الله هـــو الجوهر الحقيقى الوحيد ، وأنه الموجود الكامل وأنه يوجد بالمعنى الكامل والفعلى للوجود ، بينما يفتقر سائر ماعداه اليه ، أن الله يخلق هذه الجواهر ولا يكتفى

بذلك ، بل انه يتدخل فى كل لحظة ، لكى يحفظ هذه الجواهر ويقيمها فى الوجود ، ولكى يرفعها من العدم ، وهــذا أساس نظريته عن الخلق المستمر ، ثمة تفاوت اذن بين جوهر خالق وجواهر مخلوقة ، بين جوهر يستمد وجوده من ذاته ، وبين جواهر تستمد وجودها من خارجها ، بين جوهر يوجد بالمعنى الكامل للوجود ، وجواهر لا توجد بالمعنى الكامل له • ومن هنا فان ديكارت حينما عالج الكيانات الاخرى ــ عدا الكيان الالهى ــ أى حينمــا عالج الجواهر الاخرى ماعــدا الجوهر الالهى (الامتداد والفكر) فانه وقع فريسة لمغالطة «التموضع الزائف للعينى»، ذلك لأن تلك الكيانات الأخرى ليست فعلية Actual ، ووجودها ليس وجودا بالمعنى الكامل للوجود ، أى ليس كوجود الكيانات الفعلية •

والواقع أن الصعوبة الرئيسية المتضمنة فى المذهب الذى يرى أن «العملية process » يمكن أن تحلل الى تكوينات من وقائع نهائية عارية تماما عن تلك العملية أو التغير ، تتركز فيما اذا كانت تلك الوقائع النهائية أى تلك الكيانات الفعلية يمكن أن توجد حقا وهى عارية تماما عن العملية أو التغير ، أم أن الأمر غير هذا ؟ •

لقد رأى هوايتهد أن الوجود الفعلى Actual Existence أى وجود الكيان الفعلى لايمكن أن يكون لحظيا أو دواما ثابتا Changeless Endurance فان هذين التصورين (لحظى ــ دوام ثابت) يشيران الى الاقصاء أو الابعاد التام لعملية التغير عن طبيعة الكيان الفعلى الفردى Individual واذا اعتبرنا أن الكيانات الفعلية عارية عن العملية ، فان على العملية اذن أن تلجأ لبعض كيانات من نوع يختلف أساسا عن الكيانات الفعلية (كما فعل ذلك ديكارت)[١٤] •

لكن الأمر بالضبط هو : أننا اذا سلمنا بأن الكيانات الفعلية الفردية

---

14. Ivor Leclere : Whitehead's Metaphysies. p. 67.

ثابتة غير متغيرة ، فاننا لن نجد وصفا لتناسق وترابط عملية التغـــير ، وبالمثل اذا سلمنا بأن عملية التغير عارية عن الكيانات الفعلية الفردية، أى كانت مجرد عملية أو مجرد اتصال صيروری ، فسيكون من المستحيل أن نحصل على أى كيان فعلى فردى • وفى هذا يقول هوايتهد «لايمكن أن تحقق أدنى توافق أو تكيف بين الفكرتين الخاطئتين : العملية العارية عن الكيانات الفعلية الفردية ، والكيانات الفعلية الفردية العارية عن العملية،فاذا بدأت بفكرة منهما،فستفقد الاخرى كهراء لامعنى له»[١٥]•

15. Whitehead : Modes of thought. p. 132.

خامســــا

مقــولة العمليـــة

(١) مقـــولة العملية :

رفض هوايتهد بوضوح ، الخطوط الفكرية الكلاسيكية ، التى حاولت التوفيق بين الثبات والتغير : وكانت كل الفلسفات التى حـــاولت تلك المحاولة،قد ذهبت الى اعتبار أن الكيان الفعلى ثابت أساسا أى لا متغير، أو موضوع ثابت للتغير على نحو أدق ، بينما رأى هوايتهد أنه من الهام بالنسبة للمذهب الميتافزيقى القائم على فلسفة عضويةorganic مترابطة ومتناسقة «أن يتخلى تماما عن فكرة الكيان الفعـــلى كموضوع ثابت للتغير»[1] • والواقع أن مذهب هوايتهد يرى أن الطريق الوحيد الذى يمكننا من تحقيق التوافق السليم ، والذى يراعى الترابط والتناسق بين الثبات أو اللاتغير Changelessness وبين التغير Change أو بين الوجود being وبين العملية Process ، يتمثل فى تصور العملية باعتبارها خاصية أساسية لطبيعة الكيان الفعلى[2] •

ومن الاهمية بمكان كبير ، أن نضع فى ذهننا ، ونحـــن نعالج هذه المشكلة ، أن المبدأ الانطولوجى ، انما يشير بتركيز خاصة الى الوجود Existence ، والى الوجود بالمعنى الكامل والفعلى له ، أى يشير الى وجود الكيانات الفعلية العينية Concrete Actual Entites • فاذا ماأدركنا هذا ، فهمنا أن هوايتهد حينما يقول «بأن وجود الكيان الفعلى يجب أن يتضمن العمـــلية Process وهذا يعنى فى نفس الوقت أن كل المعانى الاخرى للوجود ــ الى جوار المعنى الكامل والفعلى للوجود ــ يجب أن

---

1. Whitehead : Process and Reality. p. 39.
2. Ivor Leclere : Whitehead's Metaphysics. p. 68.

تتضمن العملية أيضا • وذلك لأن نفس المبدأ الانطولوجى يقرر أن كل صور الوجود الاخرى مشتقة من أو مجردة من الوجود الفعلى للكيانات الفعلية • وهذا يعنى من ناحية أخرى أن «الوجود» لا يمكن أن يجرد أو أن يشتق من العملية ولكنه يعنى بالضبط «أن فكرة العملية تفترض الوجود ، كما أن الوجود يفترض العملية»(٣) •

وحينما نقرر أن الوجود والعملية يفترضان بعضهما البعض ، فان هذا يعنى أن فكرة العملية أو التغير اذا ما قبلناها ، فيجب أن يكون هناك موجود أى كيان فعلى Actual Entity فى العملية in Process ، ذلك لأن قبول العملية يتطلب معرفة وجودها ، وبما أنها ليست كيانا فعليا فيجب أن يكون وجودها مشتقا من الوجود الفعلى للكيان الفعلى ، كما يقرر ذلك المبدأ الانطولوجى • وعلى هذا النحو تفترض العملية وجود الكيانات الفعلية، أى تفترض وجود كيانات توجد بالمعنى الكامل للوجود• هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان الوجود الفعلى بدوره يفترض العملية ، فاذا لم تكن «العملية» متضمنة أساسا فى وجود كيان فعلى ، فمن المستحيل أن نقبل «العملية» فى أى صورة أخرى ، تكون متصفة بالترابط والتناسق •

وبمعنى آخر فان الكيان الفعلى لا يمكن أن يوجد ككيان لا متغير تماما ، وكخال من العملية ، أى لايمكن أن يكون أبديا Eternal فعملية التغير أصلية فى وجوده • والواقع أن تصور «وجود أبدى» Eternal Existence لا يمكن أن يطبق على كيان فعلى ، والا لوقعنا فى التناقض، وسوف نرى فيما بعد(٤) أن الوجود الأبدى يمكن أن يطبق فقط على نوع من الكيانات التى هى ليست فعلية not actual •

3. Whitehead : Modes of thought. p. 131.

(٤) فى فقرة لاحقة من هذا الفصل •

ولقد صاغ هوايتهد أحد المبادىء ، أسماه بمبدأ العملية Principles of Process وعنى بهذا المبـــدأ أن وجـــود الكيان الفعلى يقوم على صيرورته The Actual Entity's being is constituted by its becoming (٥) أى أن وجوده يقوم على عمليته its process ويظهر من هـــذا أن مصطلح becoming ومصطلح process متساويان ، ولـــكن يجب أن نلاحـــظ أنهما مترادفان ، ان المساواة بينهما هنا تقـــوم من حيث أن الصيرورة becoming تعنى «يصير الى» أو يأتى الى الوجود Coming into Existence or Coming into being ونحن نعنى بالصيرورة becoming حسب المبدأ الانطولوجى «صيرورة الوجود الفعلى process of becoming of Actual Entity أى الاتيان بالكيان الفعـــلى الى الوجـــود • اما العملية process فهى تعنى فى معناها الرئيسى أن عملية صيرورة الكيان الفعـــلى : Process of becoming of Actual Entity أى وجـــوده its Existence or its being تقـــوم بواسطة العمـــلية process أو الصيرورة becoming وكل المعانى الاخرى للعملية يمكن أن تشتق من هذا المعنى الرئيسى لها»[٥] أى تشتق أو تجرد من هذا المعنى الرئيسى للعملية باعتبارها متضمنة فى صيرورة أو وجود الكيان الفعلى •

ويرى هوايتهد أن الخطأ الفكرى كثيرا ما ينتج عن الخلط بين المعنى الرئيسى «للعملية» وبين المعانى المشتقة لها • ويذهب بناءا على هذا الى أنه يجب حـــين الاشارة الى صيرورة كيـــان فعلى ألا نفهم مصطلح «العملية» فى أى من معانيه المشتقة • ومن هنا فان عملية صيرورة الكيان الفعلى ليست مجرد عملية سلبية ينتقل فيها هذا الكيان من طرف الى آخر وحسب ، اذ الانتقال يتطلب بعض القدرة agency التى تؤثر فى الانتقال ذاته • لكننا يجب أن نضع فى ذهننا أن تلك القـــدرة المؤثرة لاتوجد خارج الكيان الفعلى ، والا لوقعنا فى أغلوطة اللاترابط ، اذ أن

5. Whitehead : Process and Reality. p. 31.

معنى تخارج القدرة عن الكيان الفعلى ، أنها مضافة اليه اضافة خارجية، واننا نتعسف فى بيان لا ترابطيتها ، أى لا نذكر أى سبب أو علة ، تكون القدرة بمقتضاها خارج الكيان الفعلى ، وتكون فى نفس الوقت لازمة وأساسية لتفسير انتقال الكيان الفعلى أى تفسير تغيره وعمليته • ومن هنا فان هوايتهد يقرر أن تلك القدرة التى تؤثر فى الانتقال أو العملية متضمنة بل هى فى صميم وجود الكيان الفعلى «فليس ثمة قدرة agency خالية تماما وعارية عن الحادثات الفعلية (الكيانات الفعلية) ، ان الوجود الفعلى يتضمن تلك القدرة»[٦] •

ومن ثم فان العملية المكونة للصيرورة ولوجود الكيان الفعلى هى عملية فاعلية a Process of Activity أى عملية تتضمن الفعل Acting وعلى هذا يتضمن الوجود الفعلى لكل من القدرة agency والفعل Acting

ونستطيع الآن بالطبع أن نقدر اختيـــار هوايتهد الموفق للمصطلح Actual فهو قد استخدم هذا المصطلح لكى يدل به على المعنى الدقيق الذى استخدمه • وكلمة Actual (فعلى) مشتقة من الكلمة اللاتينية Actus (فعل) • ومن هنا نستطيع أن نفهم أن ما هو فعلى عند هوايتهد هو فاعل يقوم بفعل • بمعنى آخر ان الفعل Acting والقدرة Agency هى التى تؤلف الوجود بالمعنى الكامل للكلمة[٧] •

(ب) ذرية الصيرورة The Atomicity Becoming

ان رفض هوايتهد لتصور الكيان الفعلى كموضوع ثابت للتغير ، كان رفضا متوافقا مع لباب نظريته • ونستطيع الآن أن نتقدم خطوة أخرى فى فهم نظرية هوايتهد فنجده يفاتحنا بقوله : «ان الكيان الفعلى هــو

6. Whitehead : Adventures of ideas. p. 379.
7. Ivor Leclere : Whitehead Metaphysics, p. 70.

عملية Process ولا يمكن أن نصفه فى ضوء مورفولوجيا(*) المادة»(٨) وهذا يعنى أن الكيان الفعلى لا يمكن تصوره كنوع من المادة التى توجد وجودا مسبقا عن العملية «فعملية الصيرورة تؤلف وجود الكيان الفعلى، وليس ثمة وجود بمعزل عن عملية الصيرورة ، وبالمثل فان الكيان الفعلى لا يمكن تصوره على أنه يأتى الى الوجود بواسطة العملية ، وأننا نحصل على كيان كامل قادر على أنه موجود كامل ، لأن هذا يقودنا الى تصور مضمر للكيان الفعلى فى ضوء مورفولوجيا المادة The morphology of stuff ان نظرية هوايتهد ترى أن الكيان الفعلى يكون أو يوجد فقط فى الصيرورة •

ولقد أثيرت حول هذه النقطة الكثير من الانتقادات ، فاذا تصورنا العملية على هذا النحو أى باعتبارها أساسية للكيان الفعلى ، أفلا يعنى هذا أننا ننكر فكرة الثبات كخاصية للكيان الفعلى ؟ واذا كان الأمر كذلك ألا نقع فى نفس الصعوبات ونفس نقاط الضعف التى وقعت فيها تلك النظريات التى رفضها هوايتهد نفسه ؟ وبمعنى آخر أليس فى اعتبارنا للكيان الفعلى كعملية تغير ، يعنى أن ذلك الاعتبار لا يتوافق نسقيا وترابطيا مع عامل الثبات أو اللاتغير على الاطلاق ؟ واننا اذا أنكرنا فكرة الثبات أو اللاتغير ، ألا يعنى هذا أننا أنكرنا أيضا أفكار : الفردية individuality والوحدة Unitariness والاكتفاء الذاتى Self-Sufficiency والذاتية Self-Identity ان عملية الصيرورة المتصلة لاتبقى كيانا ، ولا تحفظ ذاتية ، ولا تقيم فردية ••• الخ • ومن ثم فقولنا بالصيرورة المتصلة لا يستقيم اطلاقا مع قولنا بأفكار الفردية والوحدة والذاتية والاكتفاء الذاتى • وبمعنى آخر كيف يمكن أن تكون هناك فردية

(*) المورفولوجيا فرع من علم الأحياء يبحث فى شكل الحيوانات والنبات وبنيتها ، أو هو دراسة لبنية الأشياء وشكلها أو تشكلها بصورة استاتيكية •

8. Whitehead : Process and Reality, p. 55.

لها وحدتها وذاتيتها اذا لم يكن هناك الا صيرورة متصلة ؟ وكيف يمكن أن تكون هناك وحدة كاملة لأى كيان فعلى فى مثل تلك الصيرورة ؟ ومتى تكون نهاية تلك العملية ؟ وألا يعنى استمرار تلك العملية انتفاء وجود كيان باق أو ثابت على الاطلاق ؟

ان هوايتهد يسلم بصحة تلك الانتقادات كلها ، ويعتقد بصدق تلك الاعتراضات ، ومع ذلك نجده يقرر أن صحة وصدق تلك الاعتراضات والانتقادات مرتبطة بتصورنا للعملية على أنها عملية متصلة Continuous Process من نوع السيلان الهيراقليطى Heracleitean Flux . وان اعتبار العملية على أنها متصلة يمثل مذهبه . بل انه يقرر على العكس من هذا أن تصور «عملية متصلة» هو تصور خاطىء misconception سواء أكان هذا التصور يشير الى عملية صيرورة متصلة ، أو يشير الى أى نوع من الانتقال المتصل Continuous transition (كانتقال الزمان خلال آنات لا متناهية متصلة) وسبب خطأ هذا التصور هو أن «العملية المتصلة» تتضمن فكرتين لا فكرة واحدة : الفكرة الاولى هى فكرة الاتصال continuity والفكرة الثانية هى فكرة العملية process (أو الصيرورة becoming) ، وحينما نربط بين هاتين الفكرتين فى تصور واحد ، فان هذا التصور يربكنا ويتأدى بنا الى الخلط والخطأ اذ مانقرره الآن من خطأ هذا التصور الذى يجمع بين تلك الفكرتين ، انما أصبح أمرا واضحا منذ وقت زينون الايلى . يقول هوايتهد «ان ذلك أصبح واضحا من وقت تطبيق زينون لمنهجه ، فاذا كانت الصيرورة عملية متصلة ، فانها تشير الى الاحلال Supersesion المستمر والمتصل لجزء أو فعل من الصيرورة محل الآخر . وطبقا لهذا فلو نظرنا فى أى جزئين ولو كانا A,B ، فان B حسب هذا التصور لابد أن تحل محل A . ولكن الامر ليس على هذا النحو من البساطة الذى نشاهد فيه B تحل محل A اذ أن B ذاتها تكون فى عملية صيرورة ، ومعنى هذا أن جزءا متقدما من B هو الذى يحل أو لا I محل A ، وذلك قبل أن يحل جزء آخر من

B محـــل جـــزء آخـــر من A ولكن اذا نظـــرنا فى هـــذا الجزء المتقدم من B ، فاننا سنجـــده منقسما الى ما لا نهـــاية ، وكذلك الامر بالنسبة لأول جزء من A يحل محله أول جزء من B ٠ انه ينقسم أيضا الى ما لا نهاية ٠ ومعنى هذا أننا نجد أنفسنا أمام صعوبة عاتية (فلا انتقال ولا حركة) ٠ ومن ثم فان الاحلال لا يمكن أن يكون تبديا متصلا أو مستمرا للمتصل Continuum »[٩] وهـــكذا يبدو من تطبيق زينون لمنهجه أن تصور العملية باعتبارها «صيرورة متصلة» أو عملية متصلة هو تصور خاطىء ٠ فلو كانت الصيرورة عملية متصلة ، فان جزءا من B يحل محل جزء من A ، ولكن بما أن B ذاتها هى عملية متصلة لذا فان الجزء الاول من B يحل قبل الجزء الثانى منها ، والجزء الثانى يحل قبل الجزء الثالث ٠٠٠ وهكذا الى ما لا نهاية ٠ ومن هنا فان أى جزء يتكشف لنا من B يفترض وجود جزء آخر ، وهذا الجزء الآخر يسبقه جزء آخر وهكذا الى ما لا نهاية ٠ ونفس الامر ينطبق أيضـــا على A ٠

ان النقطة التى يهتم هوايتهد بتأكيدها هى أن ذلك التراجع الفاسد أو الباطل Vicious regress الى ما لا نهاية يشير الى وجود شىء خاطىء فى تصور «اتصال الصيرورة Continuity of Becoming وأن هـــــذا الخطأ انما ينجم فى الحقيقة عن الربط بين فكرة «الاتصـــال» وفكرة «الصيرورة» ٠ فنحن اذا ربطنا بينهما فى «صـــيرورة متصلة» أو فى «اتصال فى الصيرورة» فان الناتج سيكون تراجعا أو ارتدادا باطلا أو فاسدا ٠ ومن ثم فلابد من عدم الربط بينهما ، وهذا يؤدى بالتالى الى أنه ليس ثمة صيرورة متصلة ٠ وكما قال هوايتهد فى تعقيبه الختامى على تلك النقطة «اننا اذا قبلنا وجود شىء يصـــير Something becomes

---

(٩) انظـر :

A - Whitehead : Process and Reality, p. 94.

B - Whitehead : Science and the modern world. pp. 157-160.

فانه لمن السهل علينا أن نبرهن بمنهج زينـــون أنه لا يوجـــد اتصال للصيرورة»(١٠) ٠

ان النتيجة التى استنتجها هوايتهد من هـــذا كله كانت مزدوجة : الاولى وهى التى تهمناالآن ــ تتعلق بمشكلة الاتصال ــ والثانية ــ وهى التى سوف نعالجها فى القسم التالى ــ تتعـــلق أساسا بالصيرورة أو بالعملية بالمعنى الأساسى لها ٠

والواقع أننا لا نملك وصفا واضحا عن عامل الاتصال ، الا أننا نعلم أن العالم يقدم لنا نفسه (من بعض النواحى) على أنه «اتصال ممتد» extensive continuity ، وأن هذا الاتصال قـــد يشير الى الديمومة Duration أو الدوام Endurance ، وفى هذا الصدد يشير هوايتهد الى أن «الاتصال الممتد للعالم الفيزيقى غالبا ما يكون بحيث يعنى أن هناك اتصالا فى الصيرورة»(١١) ولقد رأينا أن ديكارت لم يوافق على هـــذا، فلقد ذهب الى أن الاتصال الممتد يتكون من عاملين مختلفين هما المكان والزمان ، وأن الكيانات الفعلية تمتد عنـــده مكانيا (فى نوع منها على الأقل وتحت فعل جوهر الامتداد المؤسس للعالم كملاء مكانى ممتد) ولكنها لا تمتد زمانيا اذ الامتداد الزمانى Temporal Extension يمكـــن تحليله الى تعاقب لحظى مميز للكيانات المخلوقة الممتدة مكانيا ٠ فعالم ديكارت اذن متصل مكانيا Spatially غير متصل زمانيا Temporally (*)٠لأن كل جوهر مخلوق أو كيان فعلى مخلوق لا يمكن أن يكون متصلا زمانيا، أى أن يكون أبديا ٠

---

10. Whitehead : Process and Reality, p. 48.
11. Ibid : p. 48.

(*) ذهب ديكارت الى أن الفـــكرة الواضحة المتميزة التى يمكن ان تكون لنا عن العالم المادى هى فكرة «الامتداد» ومعها فكرة «الحركة» ، التى هى عبارة عن تعاقب الأمكنة التى يشغلها جسم واحدة فى الامتداد ،
=

أما رأى هوايتهد فهو أن الكيان الفعلى يجب أن يتضمن فى ذاته «عملية الصيرورة» • وأن الكيانات الفعلية وحدات حقبية epochal للصيرورة انما يتوقف نجاحها على وحدات حقبية أخرى ••• ومن ثم فكل كيان يصير ، يكون وحده صيرورة يمكن تمييزها عن الوحدات الحقبية الأخرى •

وهذا يعنى أن ليس ثمة عملية صيرورة واحدة متصلة ، فالاتصال هنا تتخلله وحدات صيرورة كاملة ومميزة ، ويتكون عنها[١٣] أو كما ذكر هوايتهد «هناك صيرورة للاتصال Becoming of continuity » (أى أن الاتصال يصير بواسطة تعاقب وحدات حقبية صيرورية) ولكن ليس هناك اتصالا للصيرورة Continuity of Becoming (أى ليس هناك عملية متصلة للصيرورة)[١٢] •

ان عملية «الصيرورة» عند هوايتهد هى صيرورة الكيانات الفعلية الفردية التى تصير فى وحدات صيرورية ، وتعاقب تلك الكيانات هو

=

اذ لا يتصور الحركة من غير امتداد والعالم عند ديكارت ملاء كامل •• وحركات الأجسام فيه دائرية شبيهة بالحلقات المغلقة ،ذلك لأن الجسم الذى ينتقل من مكانه لا يمكن ان يخترق طريقا فى الملاء الا اذا دفع أمامه أجساما أخرى ، وهذه الأجسام بدورها تدفع هى أيضا أجساما غيرها وهكذا ، بحيث ترتد الحركة الى النقطة التى بدأت فيها (انظر : عثمان أمين ــ ديكارت ــ الطبعة الخامسة ١٩٦٥ ــ ص ص ٢٢٣ ــ ٢٢٦) ويتضح من ذلك أن عالم ديكارت متصل مكانيا ، فهو ملاء كامل ، والحركة فيه دائرية ومتصلة ، أما من حيث الزمان فواضح أنه لا اتصال زمانى ، لأن الجوهر المخلوق يعيش فى جدة غير متصلة • أو لفترة محددة فقط وانظر أيضا :

A - Bordas - Dumoulin : Le cartésianisme ou la véritable renovation des Science, 2. Vols. Paris 1842.

B - Louis Dimier; Descartes, Paris 1918.

C - Keeling , S. V. : Descartes, London 1934.

12. Ivor Leclere : Whitehead's Metaphysics. p. 74.

13. Whitehead : Process and Reality, p. 48.

ما يكون «الاتصال الممتد» للعالم ، أو كما يقول هوايتهد : «ان الحادثات الفعلية (الكيانات الفعلية) هى المخلوقات التى تصير ، وهذه يتكون عنها باستمرار العالم الممتد»[١٤] لكن من المهم أن نلاحظ أن «العالم المتصل الامتداد» ليس هو بذاته كيانا فعليا أو جـــوهرا ، كما أن «الاتصال الممتد» ليس خاصية ميتافيزيقية للكيان الفعلى أو الجوهر،ان هذا العالم وذاك الاتصال انما يتكونان من تعاقب الكيانات الفعلية أو الجواهر،كما أن الامتداد المتصل ليس الا خاصية لكيان مجرد Abstract entity وليس لكيان فعلى •

والتفسير السابق يقودنا الى اعتبار أن «الحقيقة الميتافيزيقية انما تتمثل فيما هو ذرى ، فالمخلوقات ذاتها ذرية»[١٥] وهذا يعنى أننا اذا سلمنا بالمذهب الذى يرى بأن ما هو فعلى صيرورى ، واذا علمنا أنه ليس ثمة عملية ممتدة ومتصلة للصيرورة ، فان ما هـــو فعلى يجب أن يكون ذريا Atomic يقوم فى وحدات حقبية صيرورية ، كما أن تعاقب الكيانات الفعلية الذرية ، ينجم عنه ما يسمى بالاتصال الممتد للعالم •

(جـ) النظرية الحقبية لما هو فعلى :

يجب أن ننظر الآن فى النتيجة الثانية التى استنتجها هوايتهد من تطبيق منهج زينون ، والتى تتعلق كما رأينا بالصيرورة أو العملية بالمعنى الأساسى لها • ويقرر هوايتهد فى هذا الصدد أنه تطبيقا لمنهج زينون تأدى بنا الأمر الى أنه ليس ثمة اتصال للصيرورة No continuity of becoming أى أنه ليس هناك عملية متصـــلة للصيرورة تعبر عن فكرة تسلسل لا ينقطع أو تعاق اتصاليته • ولقد رأينا أننا قـــد تمكننا من مواجهة مشكلة اتصال الصيرورة هذه عن طريق رفضنا لأن يكون الاتصال خاصية ميتافيزيقية للكيان الفعلى • ورؤيتنا للاتصال على أنه مجـــرد

---

14. Ibid : p. 49.
15. Ibid : p. 48.

تأليف لتعاقب كيانات فعلية ذرية تكون هى بمثابة عمليات صيرورية فى حد ذاتها • وهذا يعنى أن التعاقب Succession هو الذى يكون متصلا أو بمثابة سلسلة متصـــلة لا تعاق ولا تنقطـــع استمراريتها ، لكن هذا التعاقب لا يمكن أن يؤلف فى ذاته صيرورة أى كيان فعلى ، اذ أن هناك حقبات صيرورة ــ لا صيرورة متصلة ــ للكيانات الفعلية التى تتساند باستمرار وباتصال •

ولكن السؤال الذى يجب أن يثار الآن هـــو : ألا يكون هوايتهد بنظريته عن العمليات الذرية للصيرورة،والتى تحل محل بعضها باستمرار ــ داخل دورتها الصيرورية وبالنسبة الى ما قبلها وبعدها من حقبات ــ لم يفعل أكثر من تجنب مشكلة الصيرورة الواحدة المتصلة بدلا من أن يحلها ، وألا يمكن أن ينسحب نقاش زينون بنفس القوة على عمليات الصيرورة المكونة للكيانات الفردية وبنفس الطريقة التى طبقها زينون على عملية اتصال الصيرورة ، أى اذا كان الكيـــان الفعلى هو عملية صيرورية ، ألا نواجه فى هذه الحالة أيضا بصعوبة التراجع أو الارتداد الفاسد أو الباطل ، كما كان الامر بالنسبة لاتصـــال الصيرورة ؟ وألا يتضمن ذلك أن الجزء الأخير من أى عملية ذرية صيرورية يحـــل محل الجزء المبكر فيها مع ما يرتبط بذلك من أننا لن نستطيع أن نحصل على البداية • ومن ثم لايكون ثمة شىء يصير أو يأتى ويؤثر على الانتقال فى عملية الصيرورة[١٦] •

لقد اعترف هوايتهد بأن النقاش الزينونى قد أشار الى مثل تلك العمليات الفردية أو الذرية أو الحقبية للصيرورة ولكن هذا النقاش ذاته قد تضمن للاسف أمرا يعتبر كارثة فكرية فى حد ذاته ، وهذا الامر يتعلق بتصور زينون لتلك العمليات باعتبار أن كل عملية منها تعبر عن احلال

16. Ivor Leclere : Whitehead's Metaphysics, p. 67.

متصل لفعل أو جزء محل فعل أو جزء آخـــر من الصيرورة • ومن ثم ينطبق على كل عملية صيرورية من تلك العمليات ، ما سبق وأن انطبق على عملية الصيرورة باعتبارها عملية واحدة متصلة باستمرار • وفى هذا يقول هوايتهد «ان نقاش زينون ، رغم أنه مفيد ، الا أنه أظهر تناقضا بين المقدمتين التاليتين : ١ ـــ أن فى الصـــيرورة شيئا يصير أو يأتى • ٢ ـــ وأن كل فعل صيرورى يمكن تقسيمه الى أقسام مبكرة ومتأخرة • وهذه بدورها تكون أفعالا للصيرورة[١٧] ولاشك أن هوايتهد استفاد من نقاش زينون فى هدم أو انكار اتصال الصيرورة ، وكان عليه بعد ذلك ـــ أى بعد ما قرره بناءا على موقفه من وجود عمليات صيرورية حقبية، لا عملية صيرورية واحدة ـــ أن يحاول القضاء على التناقض الذى ظهر فى نقاش زينون نفسه ، نتيجة لتسليمه بمقدمتين متناقضتين • وهنا نجد هوايتهد يعلن بقوة أن هذا التناقض يمكن أن يرتفع تماما اذا ما سلمنا بالمقدمة الاولى ، ورفضنا المقدمة الثانية ، كأنها لم تكن ، وهو يرى أن رفضنا للمقدمة الثانية سوف يعنى حينئذ : أن هناك صيرورة هى صيرورة الكائن الفعلى (وهذا هو بالضبط ما يجب أن نسلم به كمـــا رأينا فى القسم السابق) لكننا لايمكن أن نعتبر تلك العملية الذرية للصيرورة على أنها احلال متصل للأفعال أو الاجزاء الصيرورية •

ويمضى هوايتهد فى تحليله فيذكر ، أن الفرض الذرى ليس هـــو المسئول عن تلك الصعوبة ، ولكن تلك الصعوبة نجمت أساسا عن فكرة الاتصال الذى يتخلل الكيان الفعلى الذرى وأن هذه الصعوبة يمكن حلها اذا سلمنا «بأنه فى كل فعل للصيرورة توجد صيرورة لشىء يتسم بالامتداد الزمانى ، لكن الفعل ذاته ليس ممتدا ، أى لاينقسم الى أفعال صيرورية سابقة ولاحقة تتوافق مع القسمة الممتدة للشىء الذى يصير»[١٨] •

17. Whitehead : Process and Reality, p. 96.
18. Whitehead : Process and Reality, p. 96.

ان هوايتهد يرى باختصار «أن كل مخلوق ممتد،ولكن أفعال المخلوق الصيرورية ليست ممتدة»[١٩] فالكيان الفعلى ممتد لأن صيرورته تتضمن كما زمانيا ممتدا extendede temporal quantum فعملية الصيرورة تتضمن انتقالا ، والانتقال يتضمن امتدادا زمانيا • لكن ألا يشير الامتداد الى القسمة ؟ يجيب هوايتهد هنا اذا كان الشىء قابلا للقسمة ، فلا يعنى هذا أن من الضرورى أن نقسمه وهذا يعنى أن فعـل العملية يمكن أن يكون كلا غير منقسم • وأن ما هو فعلى يمكن أن يأتى كوحدة كلية غير منقسمة (رغم تمكننا من قسمته بسبب كونه ممتدا) ولعل هـذا هـو ما عناه هوايتهد حينما قال «ان الامتداد يصير ، لكن الصيرورة ذاتها غير ممتدة Extensiveness becomes, but becoming is not itself extensive [٢٠]

وهذا يعنى أن الكيان الفعلى الذرى ممتد بفضل عملية الصيرورية ، ولكن عمليته الصـيرورية ذاتها هى كل حقبى واحـد one epochal whole ومن ثم لا ينقسم الى أفعال صيرورية سابقة ولاحقة تحل محل بعضها البعض فى اتصال وباستمرار •

ومن ثم فلقد انتهى هوايتهد الى أننا اذا قبلنا تصـور العملية أو الصيرورة ، فيجب أن نعتبر أولا أن كل ماهو فعلى هو حقبى • فهذا هو المطلب الأساسى الذى يمكننا من مواجهة الصعوبة التى طرحها زينون •

(د) صيرورة وفساد perishing الكيانات الفعلية : توفيق هوايتهد بين التغير والثبات :

نحن الآن فى موقف نستطيع أن نقدر معه أن نظرية الكيانات الفعلية من منظور صيرورة حقبية ehochal becoming قد مكنت هوايتهد من أن يحل بطريقة متناسقة ومترابطة مشكلة الثبات والتغير أو مشـكلة الوجود والصيرورة • ولقد كان الاتجاه الكلاسيكى القـديم يميل الى

---

19. Ibid : p. 96.
20. Ibid : p. 48.

انكار التغير بالنسبة الى الجوهر أو الكيان الفعلى ، وذلك بسبب صعوبة التوفيق بين أفكار الفردية Individuality والوحدة Unitariness والذاتية Self-identity والاكتفاء الذاتى Self-Sufficiency • ولقد أدى هذا الى تمسك هذا الاتجاه بالثبات أو اللاتغير Changelessness واعتباره خاصية أساسية للجوهر أو للكيان الفعلى • وساد بين الفلاسفة فكرة أن الجوهر لكى يكون أو يوجد ، فيجب أن يكون على ما هو عليه ، أى يكون ثابتا، ولكى يتغير فان هذا يعنى توقفه عن أن يوجد أو أن يكون على ما هـو عليه ، اذ تغيره اشارة واضحة لصيرورته الى شىء آخر ، ومن هنا قرروا أن ذاتية الكيان الفعلى تتطلب ثباته ، ومن ثم فيجب ابعاد التغير عنه، واعتبار أن هذا الجوهر لا يمثل خـاصية أساسية للكيان الفعلى أو للجوهر •

ويرى هوايتهد خلافا لهذا الرأى الكلاسيكى ، أننا يمكن أن نعتبر التغير خاصية أساسية للكيان الفعلى ، بشرط أن نحدد ما نقصده بالضبط بكلمة تغير ، وألا ننزلق فى غموض ومتاهات تلك الكلمة • فاذا ما تم لنا ذلك فيجب أن نضع فى اعتبارنا أن صورة التغير التى يمكن أن نقبلها كخاصية ميتافيزيقية للكيان الفعلى ، يجب أن تتوافـق ، وأن تستمد ضروريتها من أفكار الفردية ، والوحدة ، والذاتية ، والاكتفاء الذاتى والثبات أو اللاتغير •

ان كلمة تغير تعنى فى معناها العام : التبدل والتحول والانتقال أو المرور من حالة أو ظرف الى حالة أو ظرف آخـر يختلف عن الاول • وهناك أنواع مختلفة من التغير تعتمد على ما يشير اليه الوجود ، فنوع الذى يتكون عن الانتقال من كيان فعلى الى كيان فعلى آخر • ان نوع التغير الذى يمكن أن نقبله كخاصية ميتافيزيقية قصوى للجوهـر أو للكيان الفعلى هو ذلك النـوع المتمثل فى «العملية Process » والمكون «للصيرورة Becoming » أى بأن يصير أو يأتى الى الوجود شىء أو

كيان فعلى • ولقد رأينا فيما سبق أن فكرة العملية وفكرة الوجـــود يتضمنان بعضهما البعض ، كما بينا أنه لا يمكن أن توجد عملية مجردة عن أو خالية من الفرديات أو الذاتيات وهذا هو ما لخصه هوايتهد بقوله: «ان العملية والفردية يتطلبان بعضهما البعض[٢١] •

ويجب أن نتصور الوحـــدة الفردية للعملية ، والتى تمثل صيرورة الكيان الفعلى ككل حقبى epochal whole ، فما هـــو فعلى يصير أو يأتى ككل as a whole ، ويكون أو يوجد ككل صيرورى ، وما هو «كل غير منقسم» هى الفردية ، وما هو «كل» هو ما يكون عليه •• وهـــو الذاتية •• والوحدة •• والموجود الحاصل على اكتفاء ذاتى ، ومايتصور ككل وكوحدة حقبية هو الثبات أو اللاتغير وهذا يعنى أن ماهو فعلى يصير أو يأتى الى الوجود ككل حقبى ، ويتغير بمعنى العملية المتضمنة فى صيرورته ، وعند نهاية أو اكتمال عمليته الصيرورية ، يتوقف عن أن يوجد بالضرورة •• أى يفسد •• ومن ثم فان مذهب هوايتهد يرى أن «الكيانات الفعلية تفسد ولكنها لا تتغير ، انها تكون ماتكون عليه»[٢٢] •

ان التغير الذى ينكره هوايتهد هنا كخاصية ميتافيزيقية لما هو فعلى هو التغير بالمعنى الثانى المذكور آنفا ، أى ذلك الذى يشير الى الانتقال من كيان فعلى الى كيان فعلى آخر انه التغير الذى يؤلف الحـــركة أو الدوام ، انه التغير الذى لا يتوافـــق مع : الفردية والذاتيـــة والذى نستبعده ولا نعتبره كخاصية ميتافيزيقية حينما نقرر أن الكيان الفعلى ثابت أو لا متغير Changeless[٢٣] •

هكذا يمكن اشباع مطلب الثبات أو اللاتغـــير كخاصية ميتافيزيقية

21. Whitehead : Modes of thought, p. 133.
22. Whitehead : Process and Reality, p. 48.
23. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 80.

بواسطة نقل الصيرورة الحقبية Epochal becoming وفساد ما هو فعلى، ومن خلال انكار هوايتهد للتغير بالمعنى الثانى يقول هوايتهد «ان الكيان الفعلى لا يتحرك أبداًا ، انه يكون حيث يكون ، وما يكون»[٢٤] ، لقد تمكن هوايتهد حينمـــا أقام التمييزات الدقيقة بين المعانى المختلفة للتغـــير وللثبات من أن يقبل فى نظريته ، وبتوافق تام ، كلا من التغير واللاتغير كخاصيتين ميتافيزيقيتين نهائيتين للكيانات الفعلية ، فالكيان الفعلى عنده ثابت ولكنه غير دائم ، وهو متغير بمعنى الصيرورة لكنه غير متحرك[٢٥].

---

24. Whitehead : Process and Rea lity. p. 101.
25. Whitehead : Modes of thought. p. 73.

سادسا

مقـــولة النهـــائى

(أ) مقولة «النهائى» the ultimate والخالقية Creativity

رأينا أن العملية Process ـــ وليس الثبات Changelessness المتضمن فى مادة دائمة استاتيكية Static ـــ هى الخاصية الميتافيزيقية الرئيسية للكيان الفعلى •• وأن تلك العملية تتكون من أفعال صيرورية Acts of becoming تصير وفقها الكيانات الفعلية الفردية ، أى تأتى الى الوجود• كما رأينا أن العملية بالمعنى المشتق derivative sens والتى تعنى احلال دور صيرورى محل آخر انما مبعثها تصورنا لفساد الكيانات الفعـــلية الفردية ، ومعنى هذا أننا نجد أنفسنا أمام نوعين من العملية : «العملية الماكروسكوبية Macroscopic process والعملية الميكروسكوبية Microscopic process ، تتمثل العملية الماكروسكوبية فى الانتقـــال من كيان فعلى محقق الى كيان فعلى محقق آخر • أما العملية الميكروسكوبية فتتمثل فى الفعل الرامى الى تحقيق كيان فعلى[1] • وسوف نأخذ بعين الاعتبار هذين المعنيين للعملية ، لكن لما كانت العمـــلية الميكروسكوبية أساسية ومشيرة الى خاصة رئيسية من الخواص الميتافيزيقية ، فاننا يجب حين الفحص عن طبيعة الكيان الفعلى من حيث هو عملية ، أن نركز على هذا النوع تركيزا كبيرا •

ان العملية الميكروسكوبية هى فعل صيرورى للكيان الفعلى ، ومعنى هذا أن كل كيان فعلى يصير ، أو يأتى الى الوجود ، بواسطة فاعليته الخاصة ، أى يخلق نفسه خلقا Self - Creation ، فهوايتهـــد اذن من

1. Whitehead : Process and Reality, p. 304.

أنصار مذهب الخلق الذاتى[٢] • هذا ولقد رأينا من قبل ، ونحن نناقش مذهب ديكارت ، فى هذه النقطة ، أن الكيان الفعلى (أو الجوهر المخلوق عند ديكارت) يوجد بفضل فاعليته الخاصة ، ومن ثم فهو يكون علة ذاته من ناحية ، وكيانا فعليا صحيحا من جهة أخرى ، والصحة هنا تعنى عدم افتقار الجوهر أو الكيان الفعلى الى وجود أو علة خارجية تأتيه من كيان فعلى آخر • ويرى هوايتهد أننا لا نجد هذا الامر عند ديكارت وحسب، اذ أننا نجد «أن كل فلسفة تعترف بصورة أو بأخـــرى بتلك العملية الذاتية على أنها واقعة فعلية نهائية»[٣] ، وهذا الامر واضح تماما فى النظريات الواحدية monistic theories ، وفى أغلب النظريات التعددية Pluralistic theories أيضا ، حيث نجد هذه الاخيرة تحتفظ بالعلية الذاتية ضمنا أو صراحة ، وتعتبرها كواقعة فعلية نهائية ، لكنها وقعت فى مشكلة «اللاترابط» وفى أغلوطة «التموضع الزائف للعينى» حين اعتبرت كيانات أخرى على أنها كيانات فعلية ، وكان الطريق الوحيد أمام تلك النظريات التعددية ، والذى كان عليها أن تتبعه ، كى تتفادى تلك الصعوبات،هو أن تنسب العلية الذاتية الى كل الكيانات الفعلية • ولعل هذا هو الذى عناه هوايتهد حين قال : أن العملية وهى الخاصية الميتافيزيقية العامة لكل الكيانات الفعلية هى فى أساسها فعل خلق ذاتى Self-Creation •

تصور هوايتهد اذن تعددية الكيانات الفعلية على نحـــو يكون فيه وجود كل كيان فعلى منها «كعملية صيرورية» تتحقق بفضل الفعـــالية الذاتية الخاصة بكل كيان فعلى ، فكل كيان فعلى فردى يوجد «كفعل صيرورى» ، وكل فعل صيرورى يصير أو يأتى الى الوجود بكيان فعلى فردى • وهذا يعنى أن كل كيان فعلى انما يوجد بفضل فاعليته الكائنة فيه ، وتلك الفاعلية الخاصة بكل كيان فعلى ، تكون عامة وتنطبق على

---

2. Ivir Leclerc : Whitehead's Metaphsics, p. 81.
3. Whitehead : Process and Reality, p. 209.

الجميع • وعلى هذا النحو يصير كل ما هو فعلى فرديا ، بفضل فاعليته الخاصة ، والتى هى عامة بالنسبة الى كل كيان فعلى ، بمعنى أن الفاعلية تكون عامة بالنسبة الى جميع الكيانات الفعلية ، وتكون خاصة بالنسبة الى كل كيان فعلى فردى •

ونحن حينما نقرر ذلك ، فان تقريرنا هذا يتضمن ، أنه خارج فاعلية الكيانات الفردية الفعلية لا توجد أى فاعلية • فاذا أردنا فهما أكبر لهذا الذى نقوله ، فيمكن لنا أن ننظر فى النظرية المادية مثلا ، وحين يتم ذلك فاننا سنرى أن النظرية المادية تقـــرر عدم وجود مادة منفصـــلة عن الكيانات الفعلية الفردية ، فكل كيان مادى يوجد كمادة عامة مخصصة فى جزئى منفرد ، بمعنى أن المادة تكون ــ من وجهة نظر النظرية المادية ــ الاختلافات التى يمكن أن تقوم بين هذه الأفراد أو تلك الجزئيات ، فانها تتفق جميعا فى خاصتها أو خاصيتها الوجودية العامة من حيث هى مادية• أما اذا نظرنا فى نظرية أرسطو وفيما يتوافق معها من نظريات ، فانها ترى أن المادة لم تعد هى تلك المادة المتحجرة الصعبة الاختراق والتى لا ينفذ اليها شىء hard impentetrable stuff ، ولكنها أصبحت مادة قابلة للصورة Form أو على حد تعبير أرسطو هيولى تقبل التشكل فى ما لا حصر له منا لصور •

لقد قرر أرسطو ــ على عكس أفلاطون ــ أن تلك الصورة لا يمكن أن تكون كيانا فعليا أو جوهرا أو Ovoia •• أنها ليست الا صورة لكيان فعلى•رأى أرسطو اذن ــ بتعبير آخر ــ أن الهيولى أو المادة matter هى النهائى ultimate الذى يقبل الصور ، أى هى تلك التى تأخذ أشكالا مختلفة ، ينجم عنها فى النهاية الجوهر الفردى individual Ovoia •

ومادام أن المادة هى الأساس الذى يتشكل عنه كل جوهر أو كيان فعلى ، فهى اذن عامة ونهائية ultimate ولا توجد قط الا فى تفردات عينية Concrete individualzations فاذا انتقلنا الآن الى مذهب هوايتهد

نجده يقرر بأن الفاعلية تكون عامة،كالمادة عند الماديين،ولكنها تتخصص فى كيانات فردية فعلية ، كما تتخصص المادة فى جزئيات مادية . هذا والمبدأ الأنطولوجى يتوافق تماما مع هذا التقرير . لقد أصر هوايتهد على أن «النهائى» لا يوجد الا فى أمثلة فردية ، وبين أن هذا يمثل أهمية عظمى بالنسبة الى كل النظرية الفلسفية ، وأن أى فكر فلسفى يجب أن يشير ضمنا أو صراحة الى مقولة النهائى ultimate يقول هوايتهد : «يوجد فى كل نظرية فلسفية «نهائى» يكون فعليا بالنسبة لأغراضه أو حوادثه، وتكون له القـــدرة فقط على التجسد فى أعراضه أو حوادثه ، وحينما ينفصل عن أعراضه أو حوادثه لا يكون فعليا»[٤] .

ورغم ما قلناه سابقا عن مقولة «النهائى ultimate الا أن ثمة صعوبة تواجهنا ونحن بصدد محاولة الوصول الى تصور واضح ومتوافق عن هذه المقولة ذلك أن الفعليات actualities ــ غالبا ما تبدو على أنها فعليـــات وحسب ، ويمكن أن نضيف اليها ــ علاوة على كونها فعليات ــ بعض الخواص العامة المتميزة لها ، وذلك هو بالضبط الأمر حينما تسيطر أحوال الفكر المادية ، وما ينتج عنها من تصور «فرديات دائمة enduring individuals تبقى رغم مايطرأ عليها من تغيرات عرضية . هاهنا نفشل فى تقديم تفسير مناسب يقرر أن الفرديات تكون عبارة عن تخصصـــات «للنهائى»متضمن فى تصور«العالم المادى material world » وأن الفعليات المؤلفة للعـــالم يمكن بالتالى أن تتصور على أنهـــا أمثلة فردية لما هو مادى[٥] .

وثمة صعوبة أخرى تظهر حينمـــا نذهب مع بعض الفلسفات الى تصور «النهائى» على أنه فعلى Actual فى ذاته ، أو أنه أكثر واقعية من

4. Whitehead : Process and Rea lity, p. 9.
5. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 83.

تجسيداته الفردية أو كياناته الفعلية ، كما ذهبت الى ذلك النظـــريات الواحدية •

وقد لاحظ هوايتهد أن النظريات الواحدية تقع فى مغالطة التموضع الزائف للعينى ، حينما ننظر الى التجريد Abstraction باعتبار أنه كيان فعلى ، يقول هوايتهد : «ان الانساق الواحدية ، تنظر الى النهـــائى باعتباره حقيقة سامية عليا ، تعلو على أى حدث أو عرض من حوادث أو أعراض النهـــائى ، كما يلاحظ أن الفلسفة الواحدية monistic philosophy ولتكن فلسفة اسبينوزا مثلا — حين تتصور الأفراد أو الجزئيات باعتبارها أحوالا modes للجوهر الحقيقى الأوحد(*) فانها انما تصحح — من وجهة نظرنا — الخـــط الذى وقعت فيه النظريات التعددية والمتعلق بعدم ادراكها أو تعرفها على «النهائى» ultimate ولكنها حينما فعلت ذلك طمست أو أنكرت أن يكون للكيـــانات الفعلية — عدا الجوهر الأوحد — أى وجود فعلى Actual •

(*)ذهب اسبينوزا الى أن ما يتقوم بغيره هو ما كانت حقيقته غير متقـومة بذاتهـا وتعتمد هنـا على غيرها كمـا يتحدث أيضا عن صفتين Two Attributes متميزتين وأن الأحوال تندرج تحتهما • والواقع أن الصفة عند اسبينوزا هى «ما يتصوره العقل من الجوهر الأوحد على أنه مكون لماهيته» (انظر

Erdman; History of philosophy, trans. by Houghding, p. 60.)

والصفات لا متناهية ولا يمكننا أن نحصرها أو نعدها ، ومع ذلك فهناك صفتان يتصورها العقل بوضوح من بين الصفات اللامتاهية الأخرى ، هما صفتا الامتداد والفكر ، وكلا من هاتين الصفتين خاصية حقيقية لما تمثله ، فتمثل صفة الامتداد كل ما هو جسمى ومادى وعالم الأشكال أو العـــالم الذى تتصف أجزاؤه بالصلابة ويكون فى حركة وسكون ، وتمثل صفة الفكر العالم الحى : عالم الحياة والمشاعر والأفكار• وكلا منهما لا تنتـــج عن الأخرى رغم وجود علاقات مختلفة بينهما ، فالامتداد ليس هو الفـــكر ، كما أن الفكر ليس هو الامتداد ، وهما يرتبطان بالجوهر ولا يوجد جسم الا وهو حال للجوهر تحت صفة الامتداد ، كما لا يوجد فكر الا وهو حال للجوهر تحت صفة الفكر ، ومع ذلك فصفتا الامتداد والفكر لا يتقوم بهما =

ان ما يريد أن يؤكده هوايتهد هو أن نتعرف على «النهائى» من جهة — وهذا هو ما توصلت اليه النظريات الأحادية — بدون أن ننكر فعلية تخصص هذا «النهائى» فى كيانات فعلية متعددة — وهذا ما لم توافق عليه النظريات الواحدية — وبمعنى آخر يرى هوايتهـــد أنه لا يمكن تصور «النهائى» على أنه كيان فعلى فى ذاته ، وانما يمكن تصـــوره باعتباره الأساس العام لفاعلية الخلق الذاتى Self-Creation لكل كيان فعلى فردى • وهذا يعنى أن «النهائى» لا يعدو كونه أكثر من فاعلية عامة مجردة أو مستقاة بالتجريد من الفعليات اللحظية والفردية للكيانات الفعليـــة •

ويضع هوايتهد «النهائى ultimate » أى لتلك الفاعلية العـــامة المجردة مصطلح الخالقية Creativty ، ويضيف الى ذلك «أن مصطلح الخالقية هو ترجمة أخرى (للهيولى أو المادة الأرسطية) ، وللمصطلح الحديث (المادة الخام أو الحيادية neutral stuff) ، بشرط أن نسلب من هذه المادة أو تلك فكرة قابليتها السلبية للتشكل فى صورة Form أو علاقات خارجية external relations أن مصطلح الخالقية يعبر عن الفكرة الدقيقة للفاعلية العامة التى تحدث بواسطة العالم الفعلى •• والخالقية ليس لها فى ذاتها صفة ، كما أن المادة الأرسطية ليس لها فى ذاتها صفة ، انها فكرة ذات تعميم عال ترتكز على كيانات فعلية ، وليس

=

الجوهر ، اذ الجوهر واحد ، ولا توجد صفة الا وهى صفة له ، كمـا لا يوجد جوهر الا وله صفات ، ومع ذلك فهو كل بجميع صفاته أيا ما كانت الصفات وأيا ما كان من اختلافها (انظر

Joachim, H. : A study of the Eithcs of spinoza, Oxford 1901 p. 21 etc.)

الأحوال اذن ترد الى الصفات ، والصفات ترد بالتالى الى الجوهر الأوحد الذى يوجد وحده بالمعنى الكامل للوجود ويفتقر سائر ما عداه من صفات وأحوال اليه •

لها صفة مميزة فى ذاتهـــا ، لأن كل الصفات تكون مرتبطة بوجودات فردية(٦) •

لقد أحلت فلسفة هوايتهد مصطلح «الخالقية» محل المادة الأرسطية «كنهائى» ، علما بأن هوايتهد يستخدم هذا المصطلح ــ كما قرر ذلك هو «بالمعنى الذى يعطيه القاموس لفعـــل Creare وهو being forth (يحدث ــ يولد ــ يثمـــر) ، beget (ينجب ـــ يولد ـــ يسبب) أو Produce (ينتـــج)»(٧) ورغم وجود بعض التشـــابه بين المصطلحين (خالقية ومادة) فهناك اختلافات هامة بينهما ، فتصور «الخالقية» يتفق مع تصور المادة من حيث أن كلا منهما لا يوجد الا فى كيـــانات فردية عديدة •

وهو يختلف عنها من حيث أن «الخالقية» فاعلية خالقة Creative activivy وأن «النهائى» أيضا فاعلية لها تأثيرها efficacy على تشكله بصور مختلفة فى جزئيات فردية أو كيانات فعليـــة ، فى حين أن هذه الفاعلية أو ذاك التأثير أو ذاك الفعل الذى تتشكل وفقه الهيولى أو المادة الأرسطية فى صور مختلفة لا تنسب الى «النهـــائى» ولكن تنسب الى الصورة(*) • ولقد لاحظ جيلسون هذا حين قال «أنه لمن الواضح ، أنه

6. Whitehead : Process and Reality; pp. 42-43.
7. Ibid : p. 302.

(*) ذكرنا من قبل أن الصورة كمال أول للهيولى ، أو فعل لهـذه القوة ،، أى أنها ما يعطى الهيولى الوجود بالفعل فى ماهية معينة ، فهى معقولة لأنها فعل ، بل هى ما تعقل من الشىء • ونضيف الآن أن الطبيعة هى الصورة ، والصورة طبيعة الشىء ، فانه يبقى هو هو ، ويفعل كل ما يفعل بصورته ، أما الهيولى فليست طبيعة ، لأنها بالقوة ، وما هو بالقوة لا يقال له مصنوع ولا طبيعى حتى يخرج الى الفعل ، أى يتخذ صورة وماهية (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، صص ١٣٧ ــ ١٣٨) ويذكر أرسطو أيضا عن النفس الانسانية باعتبارها صورة للجسم «أن النفس للجسم الحى بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحى ، أى أنهـا =

اذا كان للجوهر فعلا ، فان هذا الفعلى لا يتصل بالمادة وانما يتصـــل بالصورة ، فالصورة هى الفعل الذى يكون الجوهر به هو ما هو .. فليس ثمة واقع أسمى من الصورة ولا حتى الوجود ذاته . لا يوجد شيء فوق الوجود ، وفى الوجود لا يوجد شيء فوق الصـــورة ، وهذا يعنى أن صورة موجود ما هى فعلة الذى يدونه لا يوجد أى فعل آخر»[٨] .

رفض هوايتهد هذه الفكرة الرئيسية ، نعم ان هوايتهد يتفق مع أرسطو «فى أن الفعل هو خاصية عامة لما هو فعلى»[٩] ولكن اذا كان هذا الفعل يكون به الشيء ما يكون عليه هو الصورة Form ، فان الصورة يمكن أن تعد ضمنيا «كنهائى» ، لكننا نعلم أن الصورة لا يمكن أن تحقق مطالب «النهائى» ، ولقد عرف أرسطو ذلك بنفسه حينما وضع اصطلاح «صورة» ، وتمسك بتوحيد الصورة Form بالوجود Being

ولقد خلص هوايتهد من هذا الى نتيجة هامة وهى أن الفعل Act الذى يكون به الشيء ما هو ، هو نفسه «النهائى» أى أن «النهائى» ليس شيئا آخر غير عامل الفاعلية Activity أو الفعل اللازم والكاف فى تحقيق مطالب «النهائى» ، أى تحقيق مطالب ذاك that الذى يكون فعليـــا

=

مبدأ الأفعال على اختلافها» كما يعرف أرسطو النفس ،(وهى صورة للجسم ، بأنها «كمال أول لجسم طبيعى آلى» وهو يعنى بقوله «كمال أول» أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول ... ويعرفها تعريفــا آخر فيقول انها «ما بها نحيــا ونحس ونتنقل فى المكان ونعقل أولا» (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥٦) ويتضح من هذه الأقوال أن الصورة الارسطية تلعب دورا هاما فى تحديد وتعيين وتشكيل الهيولى ، نعم ان الهيولى ضرورية وهامة ، الا أن الصورة باعتبارها فعل أسمى من الهيولى باعتبارها قوة .

8. Gilson, E. : Being and Some philosophers; p. 47.

(٩) انظــر :

A - Ownes, J. : The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics, Ch. 14.

B - Gilson, E. : being and Some philosophers. pp. 43-44.

الذى that أو ذاك ، بفضل حوادثه ، أو بفضل كياناته الفعلية actual يكون عنه تفرد الكيانات الفعلية • ان مذهب هوايتهد يسلم بأن كل كيان فعلى هو فعل صيرورى ، وأن الكيان الفعلى هو صيرورته ، ومن هنا ، فبينما وحد أرسطو بين الصورة والوجود ، وحد هوايتهد بين الوجود والفعل ، فالكيان الفعلى عنده كيان فاعل •

ومن ثم فان هوايتهد يرى أن العالم يصنع من كيانات فعلية ، وهذه الكيانات فاعلة ، وتقوم بعمليات فاعلية ، وبمعزل عن تلك الكيـــانات الفاعلية الفردية لا يوجد ثمة شيء فعلى ، فالعالم اذن عند هوايتهـــد عبارة عن عملية فاعلية خلاقة Process of creative activity كما أن المادة تشكل العالم فى التصور المادى • وهذه الفاعلية Enduring matter الدائمة الخلاقة ، أو الخالقية ، تكون كلية ونهائية بنفس المعنى الذى تكون عليه المادة كلية ونهائية فى التصور المادى • •ان الفاعلية الخلاقة تمثـــل الخاصة العامة الكلية لكل الكيانات الفعلية[١٠] •

ونخلص من ذلك الى أن «الخالقية» «نهـــائية» بمعنى : أولا أنها تعتبر بمثابة خاصية ميتافيزيقية عامة لكل ما هو فعلى • وثانيا : أن كل ما هو فعلى يكون فرديا ولحظيا ومثالا من أمثلة «الخالقية» •

ويجب أن نلاحظ هنا أن تصور «النهائى» الذى يكون فعليا بفضل حوادثه أو أعراضه ، هو تصور ضرورى ، ومطلب أولى وأساسى لتصور العالم ككل مترابط : ذلك لأنه يمكن النظر الى الفعليات الفردية ، وهى منفصلة ، على أنها ممكنة وعرضية ، ومن ثم لا يمكن أن تمدنا بأساس يبين ترابطها فى كل أو عالم واحد ولعل هذا هو الذى قاد أرسطو الى

10. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 86.

القول بمحرك لا يتحرك unmoved mover (*) وقاد غيره الى القول باله خالق متسامي Transcendent creator وقاد آخرين الى القول بالمطلق Absolute وهوايتهد يرفض كل تلك النظريات التى تنادى بأساس متسام مفارق للعالم ، فهذا يؤدى طبقا لفلسفة هوايتهد الى اللاترابط التعسفى الذى سبق له وأن رفضـــه • ان هوايتهد يوافق على الخط الفلسفى الأحادى بشرط أن يحقق ترابط النسق الميتافيزيقى ، وهذا يتم فى نظره اذ تمكنا من أن ننسب أساس العالم الى «النهائى» على أن نتصور «هذا النهائى» بنحو مترابط ومتناسق ، يؤدى فى النهاية الى تصور فعليته • وبفضل تصور فعلية كيانه أو حادثاته • ولقد استطاع هوايتهد أن يحقق ذلك عن طريق تصوره «للنهائى» «كخالقية» Creativity أو كعملية كلية للفاعلية الخلاقة ، لا يكون فيها هذا «النهائى» متساميا وفعليا بذاته ، ولكنه يوجد وجودا لحظيا متجسدا فى الفعليات الفردية • ويرى هوايتهد أننا نستطيع أن نبقى — بذلك — على سلامة وصحة تصورنا لترابط العالم ، وأن نحتفظ بصحة تصورنا لعالم يظهر بالتدريج تكون صفته «النهائية» فاعليته فى الخلق الذاتى •

(*) ذهب أرسطو الى أن كل ما هو متحرك فهو متحرك بشىء آخر ، ولا يمكن أن نستمر فى هذا الى ما لا نهاية ، فيجب أن نقف اذن عند محرك أول لا يتحرك ، هو العلة الأولى الغير متحركة لحـركة العالم • ويختلف تصور المحرك الأول عن تصور كل المحركات التى تحدث فى عالمنا فالمحرك الأول فعل محض لا تخالطه قوة ، وفعل التحريك هو ماهيته ، ومع ذلك فهو لايتحرك كسائر ما عداه ، والمحرك أول أزلى ، وهو خارج العالم ، وليس جسميا ، وهو مبـدأ الحـركة ، و هو المبـدأ المتعلقة به السـماء والطبيعة ، وانه يحرك العالم كمعقول ومعشوق ، هو معقول لأنه فعل محض ، وفعل التعقل فيه عين المعقول ، وهو يتعقل ذاته لا شىء آخر ، فليس من المقبول أنه يعقل ما هو أقل من ذاته ، وهو معشوق لأنه علة الخير فى العالم ، ومن ثم تتجه اليه الموجودات وتعشقه والخلاصة أن تصور محرك أول لا يتحرك هو تصور لاله لا يوجد فى العالم ، وانما يوجد خارجه ، ويختلف مع موجودات العالم جملة وتفصيلا • وهذا هو ما يرفضه هوايتهد: (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية — فقرة ٧٤ — الالهيـات) •

وطبقا لهذا يمكن أن نتصور الكيانات الفعلية الفردية على أنهـــا مخلوقات Creatures للخالقية الكلية • على أن نضع فى اعتبارنا أنها ليست مخلوقات للخالقيـــة بمعنى خالقية خالق A Creator ، أى بمعنى أن الخالقية هى كيان فعلى يخلق المخلوقات ويكون متساميا عنهـــا فى نفس الوقت وانما هى كذلك بمعنى أن «النهائى» أو «الخالقية» تخصص ذاتها individualizes itself فى المخلوقات الفردية ، وسوف نفصل ذلك فيما بعد ولكننا نريد أن نؤكد الآن أن الله ليس خالقا متساميا ولكنه المخلوق الأول للخالقية ، أى أن الله هو الموجود اللحظى الأول للخالقية[11] •

ويرى هوايتهد أن تصوره هذا ينقذ وجود العالم دون ما حاجة الى تصور خالق متسامى يكون السبب فى وجوده فالخالقية فى نسقه الفلسفى تكون هى الأساس النهائى لوجود العالم بحيث يوجد العالم بفضـــل صفته النهائية كفاعلية خالقة • لقد رأينا أن الوجود يتكون من فاعلية الصيرورة،ومن ثم فوجود العالم يمكن تصوره على أنه يتكون من الطبيعة النهائية لفاعلية الخلق الذاتى الدائم A perpetual Self-Creating activity

والخالقية عند هوايتهد لا تتصور «ككيان بالمعنى الذى تكون فيه الحادثات الفعلية والموضوعات الأبدية (الصور) كيانات»[12] ان هوايتهد لا يذكر الخالقية ، أى مقولة النهائى «ضمن مقـــولات الوجود» ، ان الخالقية عنده هى : «الخاصية الميتافيزيقية العـــامة التى تتعلق بكل الحادثات ، ولكل حادثة جـــزئية أو فردية ، فليس ثمة شىء يمكن أن نقارنه بها ، انها مثل الجوهر اللامتناهى الأوحد عند اسبينوزا ولكن دون أن نتصوره على أنه كيان فعلى أو جوهر»[13] •

---

11. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 87.
12. Whitehead : Science and the modern world. p. 220.
13. Ibid : p. 220.

(ب) عملية نمو الكيانات الفعلية :

يمكن تلخيص آراء هوايتهد السابقة بأن «العالم الفعلى هو عملية»، وتلك العملية هى صيرورة الكيانات الفعلية ، وأن هذه الكيانات الفعلية مخلوقات للخالقية[١٤] Creativity تعبر كما يقول هوايتهد عن «فكرة أن كل كيان فعلى يمثل عملية منبثقة عن جدة noveity ، تسمى بالعملية الميكروسكوبية بمعنى أنه يصير أو يأتى الى الوجود»[١٥] لكن هناك الى جوار ذلك عملية ماكروسكوبية تعبر عن «الانتقال من كيان فعلى محقق الى كيان فعلى محقق آخر»[١٦] •

ولقد عالجنا العملية الماكروسكوبية حتى الآن كمجرد ظاهرة تحل فيها كيانات فعلية محل كيانات فعلية أخرى فسدت • لكننا يجب ألا نتصور الكيانات الفعلية كفرديات كلية مستقلة ومنفصلة فيما بينها ، ولا نفعل أكثر من أن يحل بعضها محل البعض الآخر ، فكل كيان فعلى فى الواقع ما هو الا مخلوق لخالقية ينبع عنها دوما خلق جديد ولقد عبر هوايتهد عن ذلك بقوله «هناك ايقاع Rhythm للعمـــلية ينتج الخلق بفضله كنبض طبيعى ، كل نبضة منها تكون وحدة طبيعية من الواقعة التاريخية ، وبهذه الطريقة يمكننا أن نميز بغموض ، وسط العـــالم اللانهائى المترابط وحدات محددة من الوقائع»[١٧] •

هناك اذن ايقاعات داخل العملية الكلية الخالقة ، أى داخل عملية تحقيق ما هو فعلى ، أو عملية الصيرورة المنتقلة من كيانات فعلية محققة الى كيانات فعلية محققة أخرى • وعملية الانتقال هذه هى ما وصفها لوك بقوله «انها عملية الفساد الدائم ، الناجمة عن ناحية معينة من فكرة

---

14. Whitehead : Process and Reality, p. 30.
15. Whitehead : Adventures of ideas, p. 303
16. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 88.
17. Whitehead : Modes of thought. p. 120.

الزمان»(١٨) ولكن لما كانت الكيانات الفعلية — فى مذهب هـــوايتهد — تتصور على أنها تخصصات متعاقبة فردية للخالقية الكلية «فان عملية الانتقال يمكن أن تكون — من جهة أخرى غير تلك التى ذكرها لوك — مرورا من فعليات محققة الى فعليات محققة أخرى — نشوء الحاضر فى انطباقه أو تكيفه conformity مع قوة power الماضى»(١٩) وهذا يعنى أن الكيان الفعلى الحاضر الذى يكون فى عملية نشوء،أو فى عملية صيرورة،أو تواجد،يكون فى نفس الوقت خلقا جديدا من مكونات تألفت من فعليات سابقة.والواقع أن هوايتهد يستخدم كلمة Conformity عن عمد ليدل بها على أن الكيان الفعلى الحاضر فى صيرورة،يكون مخلوقا جديدا new ، أو ذاتى الخلق Self-created ، لكن المخلوق الجديد هذا ، لا يمكن أن ينبع عن لاشىء ، فان مثل هذا التصور (الخلق عن لاشىء) يمثل خرقا للمبدأ الانطولوجى ، ان المخلوق الجديد يكون متوافقا مع فعلياته السابقة . وبمعنى آخر ان المخلوق الجديد يكون محتاجا الى معطيات data سابقة وأن هذه المعطيات السابقة بالنسبة الى الكيان الفعلى الذى يكـــون فى حالة صيرورة أو تواجد ، تتمثل فى الفعليات التى صارت أو أتت فعلا الى الوجود من قبل . ومن ثم ينتج أن الفعليات السابقة تؤلف معطيات ومكونات الكيان الفعلى الجديد وأن هذا الكيان الفعلى الجديد ، يكون جديد النشأة ، ولكنه يتطابق conforms مع الماضى بمعنى أن مكوناته تكون مشتقة من فعليات سابقة .

ويضيف هوايتهد الى ذلك أن الكيان الفعلى الجديد ، والذى يكون فى حالة صيرورة أو تواجد ، ينمو مع المعطيات السابقة فى وحدة جديدة. وهو يستخدم كلمة «التنامى معا أو النمو معا concrescence لكى يشير الى هذا المعنى. ويفسر ذلك بقوله ان كلمة concresence مشتقة من الفعل

---

18. Whitehead : Process and Reality, p. 298.

19. Ibid : p. 298.

اللاتينى الذى يعنى النمو أو التنامى معا growing together [٢٠] ويضيف الى ذلك قوله أن استخدام تلك الكلمة له ميزة أخرى تتمثل فى أن اسم الفاعل أو اسم المفعول participle وهو concrete «العينى» يستخدم بوضوح فى التعبير عن الواقعة الميتافيزيقية الكاملة .

يريد هوايتهد أن يقول «أن النظـــرة الى الكيان الفعلى فى فرديته المنعزلة تؤدى الى تصور الانتقال على أنه انتقال بين حدين مثاليين : الحد الاول يتمثل فى مكونات ذلك الكيان الفعلى المختلفة والمنفصلة ، والحد الثـــانى يتمثل فى مرور أو انتقال نفس المكونات فى معية عينية concrete togetherness [٢١] . ويعنى هوايتهد «بمختلفة ومنفصلة» أى بالاختلاف المنفصل disjunctive diversity أن الفعليات السابقة ذاتها، هى فرديات منفصلة ومختلفة ، وأنها باعتبارها معطيات Data لكيـــان فعلى جديد تصير (أو تنتقل الى الوجود) مكونات لمعية عينية هى نفسها الكيان الفعلى الجديد . وهذا يعنى أن المخلوق الجديد هو عينى أى فعلى بفضل معيته أو بفضل عملية معية النمـــو ، فعينيته concreteness أو فعليته actuality تتكون عن فعـــله من أجل تحقيق وحدة جديدة . ونحن نستطيع أن نميز فى ايقاع عملية الخلق الكلية بين وجهين ، هما النوع الميكروسكوبى والنوع الماكروسكوبى : النوع الاول يتمثل فى التدفق المتأصل والطبيعى فى تكوين الموجود الجزئى ، وهذا ما يسميه هوايتهد بمعية النمو ، والنوع الثانى يتمثل فى التدفق الناتج عن تكرار العملية وانتقالها من عملية منتهية بكمال موجود جزئى ما أو بتمامه ومن ثم فساده الى عملية أخرى يكون فيها هذا الموجود الذى كمل أو تم ثم فسد بمثابة عنصر أصلى أو معطى لموجود جزئى آخـــر ، وهكذا .. ويسمى هوايتهد هذا النوع باسم «الانتقال» Transition [٢٢] .

---

20. Whitehead : Adventures of Ideas, p. 303.
21. Whitehead : Adventares of Ideas, p. 303.
22. Whitehead : Process and Reality, p. 208.

سـابعا

مقولة الموضوع الابدى

(أ) الموضوعات الابدية او صور التحديد :

يتألف العالم على نحو ما بينا من عملية ذات وجهين ، تكون فيهـا الكيانات الفعلية فى حالة «نبضات فردية individual pulsations » أو فى معية نمو فردى ، وخارج هذا ليس ثمة فعلية لأية كيانات أخرى ، بمعنى أن الكيانات الأخرى كلها لا تعدو أن تكون اما عنـاصر components لعمليات معية النمو ، واما اشتقاقا أو تجريدا عن الكيـانات الفعلية الفردية • وما سبق لا يمثل الا صيغة أخرى للمبدأ الأنطولوجى فى ضوء مقولة العملية ويقول هوايتهد • «ان طبيعة أى نمط من أنماط الوجود (أى طبيعة أى كيان) لا يمكن أن تفسر الا من حيث تضمنهـا لفاعلية خـلاقة تحتوى بالضرورة على عـوامل ثلاثة هى : المعطيات Data والعملية process والتعاقب issue الموجود فى صميم المعطيـات فعوامل الفاعلية الخلاقة تتمثل اذن فى المعطيات والعملية والتعاقب»[1] ويضيف هوايتهد الى قوله هذا «أن بديل ماسبق يتمثل فى رد العالم الى مطلق واحد ثوتولوجى عقيم Abarren tautological Absolute »[2].

لقد رأينا من قبل أن معطيات أى كيان فعلى فى عملية معية النمو ، تتمثل فى فعليات سابقة تم تواجدها من قبل• لكن قبل أن نعرف كيفية «نمو المعطيات السابقة معا» لكى تؤلف كيانا فعليا جديدا ، يجب علينا أن نفحص أولا نمطا آخر من الكيانات لم يسبق لنا ذكره •

---

1. Whitehead : Modes of thought, p.p. 126-127.
2. Ibid : p. 127.

فنحن حينما نقول بأن كل كيان فعلى هو فردية متخصصة تخصصا جزئيا من الخالقية الفاعلية ، فاننا نعنى بهذا أن فردية كل كيان فعلى تتكون بالخالقية القصوى التى تتخذ صورة جزئية Aparticular form وهنا يتشابه هوايتهد تماما مع مذهب أرسطو فى هذا الصدد : فكما أنه لا وجود لمادة بحتة عند أرسطو(*) فلا وجود لفاعلية بحتة عند هوايتهد: أن الفاعلية البحتة عند هذا الاخير لا تعدو أن تكون مجـــرد تجريد أو اشتقاق من الكيانات الفعلية ، أما ما يوجد حقا فهى الأفعال الفردية العينية ، وهذه الأخيرة ما هى الا الكيانات الفعلية العينية ذاتها .

لكن الفعل الفردى (ومن ثم الكيان الفعلى) له صورة جزئية تخصه ، كما أن (الجوهر) Ovaia الأرسطى لهصورته الجزئية(**) ومن هنا ذهب هوايتهد الى أن الفعل ، لكى يكون فعلا ، يجب أن تكون له صــــورته المحددة أو سمته المعينة ، فبفضل صورة الفعل يكون تحديده أو تعينه، وبدون تلك الصورة لا يمكن أن يوجد فعـــل فردى ، ولا كيان فردى بالتـــالى . ومن ثم ينتج أن «صــــورة التحديد» تعتبر عنصرا أساسيا وجوهريا لكل ما هو فعلى (أى للكيانات الفعلية) ، فلكى يوجد كيـــان

(*) ذكرنا من قبل أن الهيولى لا توجد مفارقة ، ولكنها توجد دائما وهى متحدة بصورة ومن هنا فلا وجود لمادة بحتة عند أرسطو .

(**) يتكون الجوهر من هيـولى ومن صورة ، ومن ثم فكل جوهر جزئى له صورته الجزئية التى تخصه والجوهر يقال عند أرسطو بمعنى أول وبمعنى ثان الأول هو الجوهر الموجود فى الواقع مثـل سـقراط ومحمد ... الخ . والثانى هو النوع أو الجنس ، أى ما يعبر عن ماهية الجوهر بالمعنى الأول ، ويندرج تحته هذا الجوهر وهو مثـل انســان وحيوان. والجوهر بالمعنى الاول مقدم فى الجوهرية على الجوهر بالمعنى الثانى ، أى أن الجزئى مقدم على الكلى ، لأنه هو الذى يوجد حقـا ويقبـل العوارض ، بينما الكلى لا يوجد من حيث هو كذلك الا فى الذهن ويدل على الاتجاه الواقعى عند أرسطو ، ومعارضته للترتيب الأفلاطونى النـازل من المثل أو المعقولات العليـا باعتبارها الموجودات الحقة ، الى الجزئيات المعتبرة أشباحا.الجوهر الجزئى اذن هو الجوهر بالمعنى الدقيق للكلمة ، ولكل جوهر جزئى صورته الجزئية التى تخصه .

فعلى فردى ما ، فيجب أن تأخذ فاعليته صورة محددة ، كما أن وجود الكيـــان الفعـــلى يتطلب تحديد هذا الوجود بواسطة نمط جزئى من (الكيان) الذى هو صورته»[٣] •

صور التحديدات اذن كيانات ، وهى موجودة ، لكن وجودها ليس وجودا فعليا كوجود الكيانات الفعلية ، انها توجد فقط كصور تحديدية للكيانات الفعلية ، وحالتها الوجودية تتمثل فى كونها «عناصر» للكيانات الفعلية •

وبالرغم من أن هوايتهد ــ ومن قبله أرســـطو ــ قد أقر جوهرية وأساسية وضرورية «صور التحديد» بالنسبة الى الكيانات الفعلية ، الا أنهما رأيا ضرورة تمييز «صور التحديد» هذه كنمط متمـــايز عن نمط الكيانات الفعلية ، ذلك لأنه على الرغم من أن «صـــور التحديد» هذه لا توجد الا من حيث كونها محددة ومعينة للكيانات الفعلية ، فانها مجرد صور للفعليات الفردية ، تحدد البعض فقط بينما لا يكون لها أدنى علاقة بالبعض الآخر ، فكيانات فعلية مختلفة يمكن أن تأخذ نفس الصورة • وهذا يعنى أن «صور التحديد» ذات طابع كلى ، وأنها تتسم بالقدرة على تشكيل العديد من الفعليات المختلفة ، أى أنها تعبر عن نمط متميز من الكيانات يوضع فى معنى متقابل مع الكيانات الفعلية •

ولقد أكد هوايتهد على وجود نمط من الكيانات يقابل نمط الكيانات الفعلية ، فهو يقول : «يجب أن نعترف بأننا لايمكن أن نتحاشى افتراض وجود مملكة الصور realm of Forms بمعنى أو آخر ، يكون منبثقا عن التجريد الذى نقوم به من دوائر انتقال أو فقدان أو اكتساب الكيانات الفعلية»[٤] ويقول أيضا بصورة أوضح وأقطع : «ان (صورة التحديد)

---

3. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics. p. 92.
4. Whitehead : Modes of thought. p. 93.

تماثل الصور الأفلاطونية platonic forms المثل الأفلاطونية platonic ideas أو كليات العصور الوسطى Universals لكنه رأى أنه نظـرا للغموض الذى واكب تصورات : الصور الأفلاطونية،أو المثل الأفلاطونية، أو كليات العصور الوسطى ، ونظرا لبعض أوجه الاختلاف القائمة بين هذه التصورات وتصوره الخاص عن «الموضوعات الأبدية» فانه يفضل استخدام هذا المصطلح الأخير كبديل أو مرادف «لصور التحديد» •

«صور التحديد» اذن كيانات ، ونضيف الآن الى ذلك كونها «أبدية» eternal ، وتتضح أبديتها اذا ما وضعنا فى مقابلها «الكيانات الفعلية» التى لا تتسم فى وجودها أو فى طبيعة هذا الوجود بأنها أبدية ، فلقد رأينا من قبل أن وجود الكيانات الفعلية يتكون بواسطة عملية الصيرورة أو الاتيان الى الوجود ، فوجودها بمعناه الواقعى هو «فعلها» وطبيعة وجودها يتمثل أيضا فى «فعلها» ، «فالفعل» هو المكون النهائى لوجودها، وهو يشير الى التغير لا الى الثبات ، وينتج عن ذلك أن وجود الكيانات الفعلية ، أو تواجدها الجديد المتتابع ، يتضمن تغـيرها ضرورة ، أى يتضمن انتقالها الصيرورى وأن هذا يعنى — فى حد ذاته — أن هذه الكيانات الفعلية تأتى الى الوجود come into existence كمخلوقات جديدة novel creation

أما «الصور Forms » فهى على عكس الكيانات الفعلية ، ليست مخلوقات جديدة فوجودها من حيث طبيعتـه لا يتكون من عمليـة صيرورية ، اذ الصيرورة والعملية ، والانتقـال ، ليست بذات علاقة مع طبيعة هذا الوجود • وهذا هو ما عناه هوايتهد بقوله : انها كيانات أبدية eternal كما أن وجود الصور ذاته بمعناه الواقعى لا يتضمن العملية ، اذ هو الذى يحدد عملية فعل الكيانات الفعلية وهو يأتى الى الوجود بمعنى تشكيل الفعليات التى تصير ، أو الآتية الى الوجود ،

5. Whitehead : Process and Reality, p. 54.

ويستخدم هوايتهد مصطلح الولوج ingression ، لكى يفسر عملية اتيان الكيانات الفعلية الى الوجود بمعنى تشكلها فى صور ، فالصور تلج الكيانات الفعلية الجديدة ، ومن ثمة تحـــددها • يقول هوايتهد «ان الفعليات المكونة لعملية العالم ، يمكن تصورها ، فى مثل هذه الفلسفة، على أنها تمدنا بأمثلة واضحة لكيفية ولوج أو مشاركة أشياء أخرى (كيانات أخرى) تشكل تحديد أى وجود فعلى • وهذا يعنى أن الأشياء الزمانية يتم تحديدها بواسطة ولوج أو مشاركة أشياء أبدية»(٧) •

وولوج ingression الصور ، قد يعنى من بعض نواحيه ، أن هذه الصور تكون سابقة على الفعليات التى تلجها أو تدخلها ، وهذا حقيقى الا أنه من غير المقبول أن نفترض سبق هذه الصور كموجودات أبدية فعلية قائمة بذاتها ، لأن ذلك سيتضمن بالضرورة أن علينـــا أن نعالج «الوجود الأبدى» للصور باعتبار أنه نوع من الكيانات الفعلية ، فى حين أن المبدأ الأنطولوجى يقرر بوضوح أن هذه الصور لا يمكن أن توجد وجودا فعليا فى ذاتها ، ولا يمكن أن توجد فى عالم مفارق كعالم المثل الأفلاطونية ••• انها لا توجد قط الا كعنصر جوهرى داخل فى تكوين الكيانات الفعلية • ومن ثم فيجب أن ندرك أن الصور التى تلج أو تدخل الفعليات الحاضرة ، تكون موجودة فى الفعليـــات الماضية ، طالما أنها لا توجد فى عالم آخر غـــير عالم الكيانات الفعلية ذاته ، ان الصور «عطاء» وهى باعتبارها موجودة فى فعليات سابقة،لاتمثل الا موضوعات object تعطى أو تمنح لفعليات صائرة •

يجب أن نؤكد هنا اذن على أن الصور الأبدية لا توجد الا كعناصر

---

6. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 94.
7. Whitehead : Process and Reality, p. 54.

جوهرية ضرورية لتكوين بعض الكيانات الفعلية أو بعضها الآخر ، وأن تحتم عليها الولوج فى بعض الفعليات ، ولكن ليس ثمة شىء فى طبيعتها يجعلها تحدد أو تختار أو تحتم أى كيان فعلى تدخل عليه أو تلجه ، بل على العكس من هذا ، فهى ذات طبيعة محايدة أو حيادية neutral بالنسبة الى الكيانات الفعلية الجزئية التى تلجها • الموضوعات الأبدية اذن عناصر جوهرية ضرورية للكيانات الفعلية وبواسطتها يمكن تحديد كل ما هو فعلى• وكما سنرى فيما بعد فان «أى كيان لايتضمن تصوره اشارة ضرورية لأى كيانات فعلية محددة وعينية فى العالم الزمانى ، هو ••• موضوع أبدى»[٨] ان الفقرة السابقة تقدم علاوة على ما تضمنته تعريف هوايتهد الدقيق لمصطلح «الموضوع الأبدي» •

الصور اذن ، فى طبيعتها الأصلية ، لا زمانية أى أبدية ، وهى عطاء يقدم الى الفعليات الصائرة أو الآتية الى الوجود ، فيشكلها ويمنحها تحديدها ، ويعينها فى كيانات فعلية مكتملة العناصر •

(ب) القوة والفعل :

سنبحث الآن فى علاقة الموضوعات الأبدية بالكيانات الفعلية بصورة أكثر تفصيلا ، ذلك لأن تلك العلاقة كما فسرناها فى ضوء «العطاء givenness » ليست علاقة بسيطة وانما هى علاقة معقدة • ولقد رأينا من قبل أن طبيعة الموضوعات الأبدية هي طبيعة محايدة أو حيادية بالنسبة الى ولوجها أو دخولها فى الفعليات الجزئية لتشكيلها وتحديدها • ويمكننا الآن أن نفسر ذلك بقولنا «ان الصور الأبدية أو الموضوعات الأبدية هى فى ذاتها قوة بحتة pure potentials لتحديد الفعليات»[٩] كما أن طبيعة الصور الأبدية كقوة بحتة انما يمكن تفسيرها فى ضوء

---

8. Ibid : p. 60.

9. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics. p. 95.

العطاء • يقول هوايتهد : «ان الموضوع الأبدى قوة للفعليات ، ولكنه فى ذاته ، حيادى أو محايد •• فى ولوجه فى أى كيان فعلى جزئى فى عالمنا الزمانى هذا وأن القوة ملازمة للعطاء ، اذ أن العطاء يعنى أن ما يعطى أو يمنح يمكن ألا يعطى أو يمنح،وأن ما لايعطى أو يمنح يمكن أن يعطى أو يمنح[10] •

والواقع أن التراث الفلسفى عرف منذ القدم تصور القوة Potentiality كتصور مقابل لتصور الفعل Actuality ، كما شعر هذا التراث بحاجته الى تحديد مكانة هــذا التصور ، واعتباره كفكرة ميتافيزيقية هــامة يقول هوايتهد : «ان فكرة القوة فكرة رئيسية فى فهم الوجود ، وهى أساسية طالما أننا قبلنا فكرة العملية process ذلك لأننــا اذا فسرنا العالم فى ضوء كيانات فعلية استاتيكية ، فاننا لا نكون بحاجة الى فكرة القوة ، اذ سيبقى كل شىء على ما هو عليه ، ولن يكون التعاقب أكثر من مظهر ناتج عن ضيق أفق ادراكنــا • وعلى العكس من ذلك ، فاذا بدأنا بفكرة العملية كفكرة رئيسية ، فان فعليات الحــاضر ، ستشتق خواصها من فعليات الماضى ، وستمنح خواصها لفعليــات المستقبل • وبمعنى آخر ستكون الفعليات الحاضرة تحققا مباشرا لقوة ســابقة ، ومستودعا لقوة ستحقق بالفعل فى المستقبل»[11] •

وهذا يعنى أننا حينما نتصور العالم كعملية وكتغير وكتقدم ، فان مثل هذا التصور ، يجب أن يتضمن أيضا فكرة «القوة» ، فالعالم المتغير والنامى والمتقدم والخاضع لعملية الصيرورة ، يمثل فيه الغد — أشياء وصورا لاتوجد فيه اليوم ، ومايكون غير فعلى فيه اليوم ، سيكون فعليا فى الغد ، أما الآن فهو مجرد قوة Potentiality أو امكانية • وهذا يعنى على حد تعبير هوايتهد «أنه بمعزل عن «القوة» وعن «العطاء» لا يمكن

---

10. Whitehead : Process and Reality, p. 60.
11. Whitehead : Modes thought, p. 136.

أن توجد سلسلة مترابطة nexux من الأشياء الفعلية فى عملية تواجد أو صيرورة الكيانات الفعلية الجديدة • والتصور البديل لهذا هو تصور عالم أحادى استاتيكى ، لا تتحقق فيه أية قوة أو امكانية تحققا فعليا ؛ ومن ثم فتصور «القوة» يكون تصورا لا معنى له فى مثل هذه النظرة الأخيرة»[١٢] •

والقوة و «العطاء» فكرتان مجردتان ، ومن ثم فيجب أن يشيرا طبقا للمبدأ الانطولوجى الى فعليات ، فالقوة هى قوة شىء فعلى Actual ، والعطاء عطاء شىء فعلى ، وليس ثمة قوة تكون مجرد قوة،أو مجرد كيان هو قوة دائمة لكيان فعلى ، اذ (الكيان) هو قوة كيان فعلى والكيان الفعلى الفردى زمانى غير أبدى ، وسوف نناقش ذلك فيما بعد ، أما الآن فسنركز على فكرة العلاقة بين «القوة» Potentialty وبين «الجدة» novelty

يسارع هوايتهد فيؤكد أنه ليس ثمة شىء جديد ويكون فعليا ، ما لم توجد «كيانات» هى قوة بحتة • يقول هوايتهد «انه لمن الواضح أن فكرة «القوة» «العطاء» لا يعنيان شيئا بمعزل عن كثرة الكيانات التى هى قوة بحتة ، والكيانات الأخيرة هى (الموضوعات الأبدية)[١٣] • ما يريد أن يقوله هوايتهد هنا هو أن المبدأ الانطولوجى يقرر أن شيئا جديدا لا يأتى الى الوجود من خواء ، وانما يمكن أن يأتى الى الوجود عن قوة غير محققة unrealized وهذه القوة غير المحققة يجب أن تتكون من كيانات Eternal أما كلمة غير محققة unrealized فهى تشير بوضوح الى تقابل القوة مع الفعل ، فالفعل محقق والقوة غير محققة • وعلى هذا النحو يمكن أن نقرر أن فكرة «الجدة» لا معنى لها الا اذا كانت ثمة كيانات هى «قوة بحتة» وهذه الأخيرة هى «الموضوعات الأبدية»[١٤] •

---

12. Whitehead : Process and Reality, p. 62.
13. Ibid : p. 62.
14. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 97.

فكرة «القوة» تتعارض أو تتقابل كما قلنا مع فكرة «الفعل» ، ولهذا فان هوايتهذ يقرر وجود نمطين من الكيانات المتقابلة : ١ ــ الكيانات الفعلية ، ٢ ــ الموضوعات الأبدية ، يكون الأول نوع ماهو فعلى ، ويكون الثانى ماهو مجرد قوة بحتة • ولكن يجب أن نضع فى اعتبارنا أنه على الرغم من أنهما نمطان متقابلان أو متعارضان ، فهما يترابطان ويعتمدان على بعضهما البعض ، ولا يوجد الواحد منهما منفصلا أو مستقلا عن الآخر «فالفعل والقوة يتطلبان بعضهما البعض الآخر فى أدوار تبادلية فى المثال Example والسمة Charater [١٥] وهذا يعنى أن «ماهو فعلى يعتبر مثالا لما هو ممكن ، وماهو ممكن يعتبر سمة لما هو فعلى»[١٦] •

ومعنى هذا أن هوايتهد لم يقبل ما ذهب اليه أفلاطون من وجود مملكة أو عالم للموضوعات الأبدية ، تكون فيه هذه الموضوعات بمثابة فعليات ، توجد وجودا مستقلا ومنفصلا عن الكيانات الفعلية وأنه يوافق تماما على رفض أرسطو للعالم المثالى الافلاطونى •

وعلينـــا الآن أن نحدد بدقة أكبر العـــلاقة بين هذين النمطين من الكيانات،أى بين نمطين متعارضين ومتقابلين من ناحية وغير منفصلين أو مستقلين من ناحية أخرى•وهذه العلاقة يمكن أن تتضح تماما اذا نظرنا فى طبيعة الموضوعات الأبدية على أنها «قوة بحتة» تعطى أو تمنـــح للكيانات الفعلية ، ذلك أن القوة تتضمن العطاء أو المنح ، أو تتضمن «القدرة على العطاء» Capacity for givenness بمعنى أدق • وعطـــاؤها يتمثل فى عنصر التحديد أو التعيين الجوهرى والهام بالنسبة الى الكيانات الفعليـــة ، الذى تستقبله الفعليـــات كى توجد ، والا لما وجدت على الاطلاق • ومن ثم فالقوة تتضمن العطاء ، والعطاء يشير الى القبـــول

---

15. Whitehead : Modes of thought. p. 97.
16. Ibid : p. 96.

Reception ويضيف هوايتهد الى ذلك «أن فكرة العطاء تحمل معها الاشارة الى ما وراء مجرد المعطى مثار البحث ، انها تشير الى قرار A dicision ينفصل وفقه ما تم منحه عن الحادثات التى لم يتم منحها بعد»[١٧] ٠

لكننا ، يجب أن نلاحظ بوضوح ، أن الصور أو الموضوعات الأبدية ليست الا «قوة بحتة» لا تكترث بالفعليات الجزئية التى تلجها ، فعطاؤها يتضمن وجوب ولوجها فى بعض Some الفعليات أو فى بعضها الآخر ، ولكنه لا يتضمن أختيارات لأى كيان فعلى كى يوجد ٠ وهذا يعنى أن القرار الذى تلج به الموضوعات أو الصور الأبدية كيانات معينة ، لا يمكن أن يكون متواجدا فى صميم الصور أو الموضوعات الأبدية ذاتها،فالقرار فعل Act والفعل أو القدرة عليه لا يتعلق الا بالكيانات الفعلية ذاتها ٠ فالمبدأ الانطولوجى يبين على حد تعبير هوايتهد «أن أى قرار يجب أن يشير الى كيان أو أكثر من الكيانات الفعلية ، لأنه بمعزل عن الكيانات الفعلية لا شىء يوجد أو يكون ٠٠ اذ الباقى صمت تام»[١٨] فالقرار اذن لا يتصل الا بالكيـــانات الفعليـــة مثار النظر ، أى تلك التى تكون فى عملية معية نمو ، أو فى حالة تقبل للصور[١٩] ٠

الموضوعات الأبدية اذن ضرورية للكيانات الفعلية،والكيانات الفعلية ضرورية للموضوعات الأبدية ، فالموضوعات الأبدية تحدد كيانا فعليـــا من الآخر ، وتمنحه وجوده ـــ ان صـــح القـــول ـــ عن طريق منحه صورته ، لكن هذه الموضوعات الأبدية لا يمكن أن توجد أو تكون الا اذا كانت هناك موجودات فعلية تشتق منها بالتجريد ٠

ويضيف هوايتهد الى ما ذكره عن «القرار» أن «القرار لا يمكن أن يكون علة مساعدةللكيان الفعلى ، فهو يؤسس فقط المعنى المحدد لما هو

---

17. Whitehead : Process and Reality, p. 58.
18. Ibid : p. 58.
19. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics. p. 99.

فعلى»[٢٠] وهذا يعنى «أن القرار يؤسس الطبيعة الأساسية للفعل ، الذى تصير الفعليات وفقه أو تأتى الى الوجود بمقتضاه ، ولما كان قرار (ولوج الموضوعات الأبدية) قرارا واحدا فى صميمه ، فان هذا يعنى أن (ما هو فعلى) هو قرار محدد وسط (ما هو مجرد قوة)[٢١] .

لكننا يجب أن نلاحظ أن «القوة» ليست مقتصرة على الكيـــانات الأبدية ، فكل الكيانات تكون فى حالة قوة . وبمعنى آخر فهناك الى جانب «القوة البحتة» أو «الموضوعات الأبدية» قوة أخرى كامنة فى داخل الكيانات الفعلية .

---

20. Whitehead : Process and Reality, p. 58.
21. Ibid : p. 59.

المراجـــــع

أولا

مراجع عن الفلسـفة الحديثـة

1. Aaron, R. L. : John lock, Oxford University press, London, 1937.
2. Ayer, A. J. & Whinch, Raymond : British empirical philosophers. Lock, Berkeley, Hume, Reid and J. S. Mill, Routlledge & kegan Paul, London. 1965.
3. Archambault, P. : Leibnitz, German and Paris.
4. Barizi, J. : Leibnitz et l'Originisation religieus de la Terre-felix Alcan, Paris, 1907.
5. Bastide, Ch. : John locke; Ses Theories Politiques et leur influence en Engleterrs (Paris 1920).
6. Bosanquet, B. : The Philosophical theory of the State, London, 1920.
7. Boutroux, E. : La Monadologie. libraire Delagrave, Paris, 1938.
8. Bridoux, A. : Oeuvers et lettres de Descartes, Paris. 1949.
9. Brubacher, John : Modern Philosophies of Education, Mcgraw-Hill book Company, New York, London. 1969.
10. Bowie, J. : Hobbes and his Critics, London, 1951.
11. Carr, H. W. : The Monadology of Leibnitz, Los Angelos, 1930.
12. Chartier, E. : Spinoza, Paris, 1931.
13. Cobban, A. : Rousseau and the modern State, London, 1943.
14. Cottingham, John : Descartes, Conversation with Burman, claren. donpress, Oxford. London, 1976.

18. Edwards, Paul & Artheur pap : A modern introduction to philosophy, New York, London, 1973.

19. Erdman, J. E. : History of philosophy, Translated by Wilson, Mayflawer press 1824.

20. Fouillée, A. Decartes, Libraire Hechette, Paris. 1949.

21. Flew, Antony : God & philosophy; Hutchinson Company, London, 1974.

22. Garforth, F. W. : The Scope of philosophy, Longman Group LTD London, 1977.

23. Grene, Marjorie : Spinoza, Anchor books Gerden City, New Aork, 1973.

24. Haldane, O. : Le Systéme de Descàrtes, Paris, 1921.

25. Hamphire, Sturat : The Age of Reason, A Mentor book, New York, 1956.

26. Hoffding, H. : A History of modern philosophy, Macmillan, London, 1935.

27. Joachim, H. H. : A Study of The Ethics of Spinoza, Oxford, 1901.

28. Josph, H. W. B. : Lectures on The philosophy of Leibnitz. Oxford, 1949.

29. Latta, R. : The Monadology and other philosophical Writings of Leibnitz, Clarendon Press, Oxford, 1808.

30. Lock, John : An Essay Concerning Human Understanding, London 1934.

31. Mckeon, R. : The Philosophy of Spinoza, New York, London, 1929.

32. O'Connor, D. J. : A Critical history of Western Philosophy, London, 1964.

33. Rohde, Peter : Kierkegaard, George Allen & Unwin, London, 1963.

34. Russell, B. : A history of western philosophy, Unwin LTD, London, 1981.

35. Wahl, Jean : Etudes Kierkégaardiennes, Vrin, Paris, 1949.

36. Wyschogrow, Micheal : Kierkegaard and Heidegger, Routledge & Kegan Paul LTD, London, 1954.

37. Wright, W. : A history of modern philosophy, New York, 1942.

ثانيــا

مراجع عن الفلســفة المعــاصرة

1. Albee, E. : The present meaning of idealism. philosophical review. 1909.

2. Alexander, S. : Space - Time and Deity, 2 Vols, London 1920.

3. Anshen, R. N. : Alfred North Whitehead : His Reflections on man and and nature, New York. 1961.

4. Bara, M. A. : Whitehead, un philosophie de l'experience, Paris. 1948.

5. Berdyaev; N. A. : Freedom and the spirit. scribner's 1935.

6. Berdyaev; N. A. : The Destiny of Man, Scribner's 1937.

7. Berdyaev; N. A. : Spirit and reality; Scribner's 1939.

8. Berdyaev; N. A. : The meaning of the creative Act, Harper. 1955.

9. Berkley; G. : The three dialogues between Hylas and philonous, London. 1925.

10. Berkley: G. : Treatise concerning the principles of Human Knowledge, London. 1942.

11. Blyth; J. W. : Whitehead's Theory of Knowledge. Brown Univ. 1936.

12. Bode; B. H. : Objective Idealism and its critics, philosophical Rev. 1900.

13. Bradley; F. H. : Ethical studies, London. 1927.

14. Bradley, F. H. : Appearance and Reality. 1898.

15. Bright; L. : Whitehead's philosophy of physics, London and new York. 1958.

16. Bross; H. H. : The problem of bifurcation in the philosophy of

whitehead, Yale Univ. 1952.

17. Buber; M. : I and Thou; Scribner's 1937.

18. Burke; T. E. B. : Whitehead's philosophy of Nature, Dublin. 1955.

19. Caird; Ed. : Idealism and theory of Knowledge. proc. Brit. Acad. 1904.

20. Caird; Ed. : Hegel, Edingburgh. 1883.

21. Christian, W. A. : Whitehead's organic pluralism, Yale Univ. 1942.

22. Christian, W. A. : An Interpretation of Whitehead's Metaphysics, New Haven. 1959.

23. Emmet; D. M. : Whitehead's philosophy of organism, London. 1932.

24. Haldane, R. B. : B. Bosanquet, proe, Brit. Acad. 1923.

25. Heberg; W. : Four Existentialist Theologians, U.S.A. 1958.

26. Houang; F. : De L'hummanisme a l'absolutisme; B. Bosanquet, 1945.

27. Houang; F. : Le neo-Hegelianisme en engeltere; la philo de B. Bosanquel, Paris. 1954.

28. Johnson, A. H. : Whitehead's Theory of reality. Boston. 1952.

29. Lindsay; A. D. : Bosanquet's Theory of general will, London 1982.

30. Maritain; J. : Freedom in the modern world. Scribner's 1936.

31. Maritain; J. : Existence and the Existent, pantheon. 1948.

32. Shilpp; P. A. : The philosophy of A. N. Whitehead. 3 vol. New York 1951.

33. Tillich; P. : The courage to be, Yale Univ. 1952.

34. Tillich; P. : The New Being, Scribner's 1955.

35. Wolterstoff; N. P. : Whitehead's Theory of individuals, Yale Univ. 1977.

محتـــويات الكتـــاب

الفصـــل الاول

رينيـــه ديكارت

والفلسفة العقلية

الفصل الثانى
جون لوك
والفلسفة التجريبية

الفصل الثالث
باروخ اسبينوزا
وفلسفة وحدة الوجود

الفصـــل الرابع

ليبنـــتز

فيلسوف الذرة الروحية

الفصـــل الخامس

جـــورج باركلى

والفلسفة اللامادية

الفصل السادس

هيجل والفلسفة الجدلية

الفصل السابع

ماركس والمادية الجدلية

الفصل الثامن

بوزانكيت والفلسفة المثالية

الفصــل التاسع

صمويل الكســـندر

وفلسفة الزمكان

الفصل العاشر

الفرد نورث هوايتهد

وميتافيزيقا الكيان الفعلى

رقم الايداع بدار الكتب والوثائق القومية
١٩٩٠/٧٢١٣
I. S. B. N. 977 - 5116 - 10 - 4

الفنية للطباعة والنشر
٤٨ شارع جوده - إبس الفنية - الإسكندرية
تليفون ٨٠٣٢٥٠

